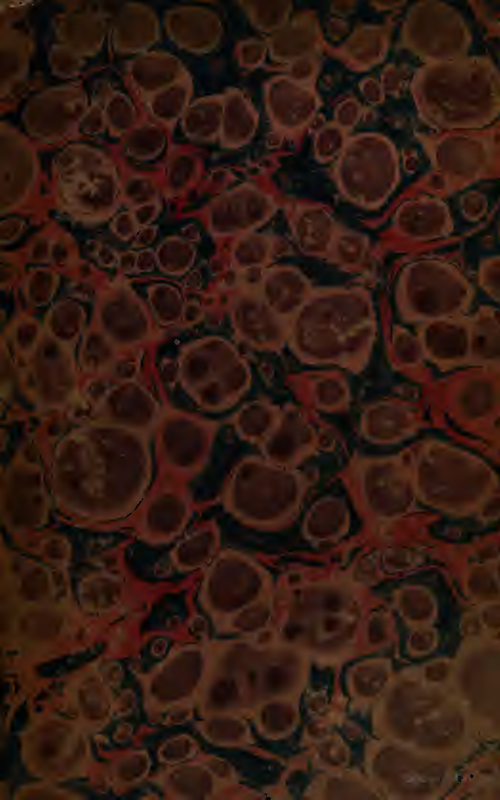




Em Engelhard
1831.

Ex dono autoris,
postridie doni fato defuncti

LA VIE

CONTEMPLATIVE, ASCÉTIQUE ET MONASTIQUE

CHEZ LES INDOUS

ET CHEZ

LES PEUPLES BOUDDHISTES.

Strasbourg, de l'imprimerie de F. G. Levrault.



LA VIE

CONTEMPLATIVE, ASCÉTIQUE ET MONASTIQUE

CHEZ LES INDOUS

ET CHEZ

LES PEUPLES BOUDDHISTES.

PAR

J. J. BOCHINGER,

DOCTEUR EN THÉOLOGIE, PASTEUR À L'ÉGLISE DE S. NICOLAS À STRASBOURG.



STRASBOURG,
Chez F. G. Levrault, imprimeur-libraire.
1831.

PRÉFACE.

Un théologien n'osait parler autrefois des systèmes religieux non chrétiens qu'avec un dédain mêlé d'horreur; il devait même craindre de les approfondir ou de les faire connaître, de peur de faire tort à sa religion : c'est alors qu'un professeur de théologie, ayant publié une traduction du Coran, se crut obligé de défendre dans une préface la légitimité de son entreprise.[1]

1 Theodori Bibliandri *sacrarum literarum in ecclesia Tigurina professoris, viri doctissimi, pro Alcorani editione Apologia, multa eruditione et pietate referta lectuque dignissima quippe in qua multis ac validissimis argumentis et vitiligatorum calumniis respondetur et quam non solum utilis sed et necessaria hoc præsertim sæculo sit Alcorani editio demonstratur.*

Si le théologien osait s'occuper de la mythologie des Grecs et des Romains, c'était tout au plus pour se faciliter l'interprétation des auteurs classiques; s'il parlait des systèmes de religion et de philosophie des peuples non chrétiens, c'était pour les réfuter, pour faire voir que toutes les vertus des païens n'étaient que des vices brillans, et toutes leurs pensées nobles et sublimes, des emprunts faits au mosaïsme ou au christianisme.

Les ennemis du christianisme ne manquèrent pas de se jeter avec d'autant plus d'ardeur dans un champ d'érudition si redouté par leurs adversaires, et dans lequel ils croyaient trouver des armes pour saper les fondemens de la religion du Christ.

La théologie allemande, s'avançant d'un pas ferme à l'égal des autres sciences, a brisé les barrières qui la confinaient dans ces vues étroites; elle a fait voir que le véritable christianisme, fondé sur les bases inébranlables de l'éternelle vérité, loin d'avoir à craindre une comparaison avec les autres systèmes de religion ou de philosophie, loin d'avoir besoin de s'enrichir de leurs dépouilles, ne saurait que gagner dans l'estime des hommes éclairés par les progrès de l'histoire

philosophique et religieuse du genre humain. D'accord avec les philosophes, les théologiens ont dû reconnaître que la race humaine, dès son origine, ne forme dans tous ses développemens qu'un immense organisme moral et intellectuel, dont toutes les parties méritent d'être examinées; ils ont reconnu que les erreurs même sont dignes d'être approfondies comme produits de cet esprit humain, qui, dans ses désirs, dans ses passions, dans ses idées, dans ses besoins, est le même à toutes les époques et chez tous les peuples, et que, pour connaître l'homme, il ne faut pas craindre d'aborder le vaste océan des opinions humaines, au sein duquel des vérités sublimes, des croyances puériles et des superstitions atroces se confondent et se pressent comme les flots d'une mer en fureur.

Outre ces considérations générales, il en est encore d'autres qui concernent plus particulièrement le théologien, et qui m'ont engagé à choisir pour sujet de cet ouvrage la vie contemplative, ascétique et monastique chez les Indous et chez les peuples qui l'ont reçue d'eux.

C'est que la vie contemplative et monastique, le mysticisme en général, dans ses différentes formes, a joué et joue encore un rôle important

dans le monde chrétien. Non-seulement nous voyons surgir dès les premiers siècles du christianisme une foule d'hommes qui s'adonnent à la vie solitaire et contemplative, nous voyons une infinité de monastères couvrir peu à peu la face du monde chrétien, et encore aujourd'hui, qu'il ne reste plus de la vie monastique chrétienne que des débris sauvés du naufrage des révolutions, la guerre est déclarée, et la lutte engagée entre les partisans des antiques institutions monastiques et les idées dominantes du siècle actuel.

D'un autre côté, si l'Europe protestante ne connaît pas la vie monastique, le mysticisme s'y agite puissamment sous des formes diverses. Une philosophie basée sur le panthéisme, l'esprit de réaction contre l'incrédulité des dernières générations, viennent y prêter leur appui à des idées religieuses qui, dans leurs conséquences rigoureuses, devraient conduire à la vie ascétique et contemplative.

Il m'a donc paru bien intéressant de jeter un regard sur des phénomènes semblables chez un peuple dont la religion et la philosophie occupent aujourd'hui, plus que jamais, l'attention des savans, chez un peuple dont la civilisation

est de beaucoup antérieure à celle de la Grèce : je veux parler des Indous. L'Inde est-elle la patrie de ces idées mystiques, de ces pratiques ascétiques, de cette vie de contemplation que nous voyons répandue dans toute l'Asie, chez les boudhistes comme chez les mohammédans et les chrétiens ? ou bien l'esprit humain, se développant chez des nations séparées par d'immenses distances, absolument indépendantes les unes des autres par rapport à leurs croyances, à leurs mœurs et à leur civilisation, s'est-il trouvé d'accord en arrivant à des résultats semblables par une suite naturelle du développement de ses facultés intellectuelles et morales. Ce sont là des questions que la philosophie ne saurait décider *à priori* ; il faut recourir à l'histoire, rechercher les faits que celle-ci a consignés. C'est à la recherche des faits surtout que je me suis appliqué sans aucun système arrêté d'avance, sans aucun dessein polémique, sans vouloir combattre dans les hermitages de l'Inde et dans les monastères du Tibet, les mystiques, les anachorètes et les religieux chrétiens. Chercher la vérité, telle que l'histoire la présente, et rien que la vérité, tel a été mon but. Le lecteur aura de l'indulgence si dans un sujet aussi compliqué, où il faut re-

cueillir les faits dans des sources si diverses, ce but n'a pas toujours été atteint avec un égal succès.

Quant aux sources que j'ai consultées, je les indiquerai à mesure que j'aurai l'occasion de m'en servir; s'il y en a que j'ai négligées, c'est qu'il m'a été impossible de me les procurer. Sans la complaisance de M. Stahl, qui a bien voulu m'aider de ses conseils autant que de son érudition orientale, et auquel je rends ici un hommage bien faible de ma reconnaissance, il m'aurait été difficile de ne pas m'égarer dans l'immense labyrinthe que présente en grande partie encore l'histoire religieuse des peuples de l'Asie.

LA VIE CONTEMPLATIVE,

ASCÉTIQUE ET MONASTIQUE

CHEZ

LES INDOUS ET LES PEUPLES BOUDDHISTES.

PREMIÈRE PARTIE.

La vie contemplative, ascétique et monastique chez les Indous brahmaniques ou orthodoxes.

CHAPITRE PREMIER.

De la vie contemplative en général.

Il y a dans l'homme un besoin irrésistible qui le pousse à rattacher sa frêle existence à celle d'un être éternel et absolu. C'est sur ce besoin que repose le sentiment religieux, que tous les charmes et toutes les distractions du monde ne sauraient entièrement étouffer. Lorsqu'il s'allie à des croyances superstitieuses, ce sentiment peut conduire aux plus déplorables extravagances, tandis que s'il est guidé par des idées justes sur l'Être suprême et sur les moyens de lui plaire, il produit la véritable et sublime piété; ce même sentiment, élevé à un haut degré d'intensité, devient la source de ce mysticisme qui conduit à la vie ascétique, contemplative et monastique.

Il est des esprits ardens qui, dominés par la vivacité de

leur imagination, froissés douloureusement par le monde extérieur, irrités par les obstacles qu'il ne cesse de leur opposer, sentent plus profondément leur propre fragilité, et la vanité de toutes les choses d'ici-bas. Peu contens de se reposer sur l'Être incompréhensible et infini, ils voudraient le comprendre ; ils voudraient par les efforts de leur intelligence en sonder les profondeurs mystérieuses; leur cœur, avide d'amour et d'éternité, voudrait se plonger dans l'abîme de l'Être des êtres, et s'absorber entièrement dans son essence au point de faire évanouir sa propre individualité.

L'homme, engagé dans cette direction, ne voit plus alors dans ce monde matériel qu'une prison qui le sépare de l'Être véritable, une déplorable illusion qui le trompe sur le vrai bonheur. Son corps lui semble un obstacle qui empêche l'union de l'ame avec le but suprême de ses pensées et de ses affections, et la vie terrestre est pour lui un fardeau, dont il attend avec impatience d'être délivré.

De cette triste réalité il se retire alors dans la paisible contemplation; du tumulte de l'activité mondaine il se réfugie dans les rêveries mystiques, qui le font jouir des délices de l'extase, où il se sent uni à l'Être infini, où il croit participer à une science intuitive immédiate, bien au-dessus de celle qui est le fruit du raisonnement, de l'observation et de l'expérience.

Comme il voit dans les distractions de ce monde, dans les désirs et les passions qu'il excite, le plus grand obstacle qui l'empêche d'arriver à ce degré de perfection et de félicité, il se sent poussé à quitter ce monde et à se consacrer à la vie solitaire; il veut extirper dans son cœur les pensées, les désirs, les passions mondaines qui pourraient encore l'agiter dans la solitude, et pour contenter en même temps le besoin d'activité qui est inséparable de l'exaltation des sentimens, il a recours aux moyens ascétiques, aux privations et aux mortifications.

Telle est l'origine psychologique de la vie contemplative,

ascétique et monastique, qui se montre dans l'Inde et chez les peuples qui ont reçu leur religion de ce pays, dans l'islamisme, dans le christianisme et dans une foule de sectes hérétiques qui s'y rattachent. Ce genre de vie a quelquefois produit des hommes admirables par leurs sublimes vertus; il n'a jamais manqué d'exciter l'admiration du vulgaire, mais souvent aussi il a conduit aux plus funestes égaremens.

Nulle part les principes philosophiques et religieux, sur lesquels repose la vie contemplative, n'ont été développés avec autant de hardiesse et de subtilité métaphysique, nulle part les conséquences pratiques qui en découlent n'ont été poussées aussi loin que dans l'Inde, dont nous allons nous occuper.

CHAPITRE II.

Causes qui ont favorisé la vie contemplative dans l'Inde.

De même que dans certains individus le sentiment religieux est plus vif et la tendance vers le mysticisme plus prononcée que dans d'autres, de même aussi l'on voit des nations entières dont le caractère se prête plus facilement à l'empire de ces sentimens : et c'est là ce qui distingue les Indous, tandis que les Chinois paraissent présenter le caractère opposé.

Comparé à d'autres nations, l'Indou est en général pensif, concentré en lui-même; il se complaît dans les extases de l'imagination, dans les méditations religieuses, dans les pratiques de la dévotion; il est habitué à regarder la vie actuelle comme une douloureuse illusion, et le monde comme un lieu d'expiation et de souffrance.

Les mœurs, la littérature, l'histoire politique, les systèmes religieux de l'Inde, font foi de cette tendance du caractère national.

Les mœurs des Indous, leurs usages, en présentent partout

des traces, et l'on peut dire qu'il n'est aucun rapport de famille ou de société qui chez eux ne soit frappé de ce caractère religieux.

Dans la littérature ce n'est pas l'histoire, ni la science politique, ni la description des objets naturels, qui ont le plus occupé les loisirs des savans indous, comme cela se voit chez leurs voisins, les Chinois; ce qu'ils ont cultivé de préférence, c'est la poésie qui même dans les idylles amoureuses[1] porte un caractère religieux; c'est la philosophie et surtout les systèmes du panthéisme et de l'idéalisme, avec leurs audacieuses spéculations; c'est la science théologique enfin, avec ses mystères et ses subtilités; science qui, dans l'Inde, a tellement dominé toutes les autres, qu'il n'y a pas jusqu'à la grammaire qui ne fasse partie de la littérature sacrée.

Ce penchant de la nation indoue vers les méditations religieuses et les pratiques de dévotion, se manifeste aussi dans l'histoire politique de ce peuple: il ne manque pas de valeur pour résister à ses oppresseurs; mais pour qu'il défende son indépendance, pour qu'il se soulève contre ses maîtres, il faut que la religion soit en danger. Souple, bienveillant, façonné à l'obéissance, l'Indou a supporté tranquillement le joug des Mahométans, des Portugais, des Hollandais, des Français, des Anglais, en prêtant son courage et son bras aux étrangers qui venaient le subjuguer; mais dès qu'on touche à sa religion, dès qu'on ose violer ses usages sacrés, c'est le peuple le plus indomptable qui, par le peu de cas qu'il fait du sacrifice de sa vie, devient bien plus redoutable à ceux qui oseraient lui faire violence, que les nations les plus turbulentes et les plus belliqueuses.[2]

---

1 *Asiat. res.*, tom. III, pag. 182, in-8.° *On the mystical poetry of the Persians and Hindus, by Colebrooke.*

2 On pourrait opposer à cette assertion que les Indous de nos jours ne se sont pas révoltés quand lord Bentink abolit les satis (la coutume de brûler les veuves avec le corps de leurs maris); mais ces satis n'ont jamais été pratiqués dans toute l'Inde; ils ne sont pas approuvés par

Ce même esprit, porté aux méditations et aux pratiques dévotes, joint au climat particulier du pays, a donné aux Indous un vif sentiment pour les beautés de la nature, sentiment qui leur fait aimer la solitude des montagnes et des forêts, où ils peuvent se livrer paisiblement aux délices de la contemplation.

Tandis que les Grecs voyaient partout l'homme avec ses passions, et que la nature n'était pour eux que ce que le paysage est dans un grand tableau historique, l'Indou aime de préférence les merveilles de la nature, où une infinité d'êtres enfantés par l'imagination exercent leur mystérieux empire; ces montagnes dont les neiges éternelles bornent l'horizon septentrional, leurs torrens, leurs cascades, leurs précipices remplissent l'Indou d'un saint respect; ces fleuves majestueux qui, enrichis par le tribut d'innombrables rivières, traversent les plaines pour y porter tantôt l'horreur des inondations et tantôt la fécondité, sont devenus pour lui un sujet d'adoration; ces forêts magnifiques, avec leur luxe de végétation, toutes les scènes enfin où la nature étale ses merveilles, sont le sujet favori des poètes de l'Inde; dans les compositions épiques, dans les idylles, dans les drames, partout on rencontre de ces descriptions qui peignent l'extase des Indous à l'aspect des beautés de la nature, et qui, présentées avec une surabondance d'imagination, paraissent quelquefois fastidieuses à un goût formé sur la simplicité sévère de nos auteurs antiques.[1]

Cette admiration pour les beautés de la nature, qui s'allie si bien avec la méditation religieuse, a dû donner un charme

---

les savans indous eux-mêmes, et la circonspection du gouvernement anglais, qui lui a fait tolérer si long-temps cet usage barbare, prouve assez combien il craignait le fanatisme de ce peuple.

1 Pour preuve de notre assertion nous citons seulement le 12.e livre de Nalus, épisode du Mahabharata, et le petit poème de Calidasa intitulé : Meghaduta ou le messager des nues, ainsi que ce drame célèbre du même poète, la Sacountala.

particulier à la vie solitaire au milieu des forêts et des montagnes; aussi les hermitages des anciens anachorètes de l'Inde et les monastères des Bouddhistes sont-ils ordinairement situés dans les lieux les plus rians.[1]

A l'influence de ce penchant des Indous vers la méditation religieuse, il faut ajouter celle d'un climat brûlant, qui dispose à la mollesse, à l'inaction, à la douce rêverie, qui rend l'homme naturellement sobre et content d'une nourriture simple et modique, que la nature lui fournit en abondance et spontanément. Tandis que l'homme du Nord est obligé de lutter de toutes les forces du corps et de l'esprit contre les rigueurs de son climat, et n'obtient les dons de la nature qu'à l'aide d'une activité soutenue, l'Indou ne sent guère le besoin d'un vêtement compliqué, d'une habitation artificielle;

---

1 Épisode de Sacountala, tiré du Mahabharata, édit. de M. Chezy, pag. 80. « Le bramement lointain du cerf, le chant des oiseaux, le bourdonnement de l'abeille, retentissant doucement à son oreille, portent dans ses esprits un sentiment inexprimable de calme et de bonheur. Les arbres les plus élégans, mariant avec grâce leurs flexibles rameaux courbés sous le poids des fruits et des fleurs, se balancent au souffle du zéphyr, qui leur dérobe en passant les plus suaves odeurs, et les répand au loin dans les airs; sur la pelouse émaillée, des troupes de Gandharvas (musiciens célestes) et d'Apsarâs (nymphes), brillantes de jeunesse, se poursuivant dans leurs jeux folâtres, glissent d'espace en espace comme des ombres légères, et mettent le comble au ravissement qu'on éprouve en ces lieux. Douchmanta, vivement ému, s'égare avec délices sous d'immenses berceaux de verdure où les rayons brisés du soleil ne laissent pénétrer qu'une lumière adoucie, et seulement assez de chaleur pour tempérer la fraîcheur qui règne sous leur ombrage. Plongé dans la plus aimable rêverie, ses pas incertains le dirigent vers un site qui développe à ses regards un paysage enchanteur, où toutes les beautés éparses dont il venait de jouir, semblaient se trouver réunies. Sur les bords du Mâlinî, que sillonnent en se jouant de nombreux couples de cygnes, éclatans de blancheur, il aperçoit un bocage consacré, qu'il juge, par tout ce qui frappe ses regards à l'entour, devoir servir de retraite à quelque saint personnage, et cet heureux coin de la terre renfermait en effet dans son sein l'hermitage paisible de l'illustre descendant du grand Casyapa, etc. »

il est dispensé de la plupart des soins pénibles de la vie; il peut s'abandonner impunément à une inactive contemplation.

Si d'un autre côté le climat de l'Inde, en excitant avec plus de force la sensualité, semble s'opposer au développement d'une vie d'abstinence et de mortification, il peut aussi, sous ce rapport, être considéré comme un stimulant pour faire embrasser ce genre de vie. Les peuples les plus adonnés aux excès de la sensualité, produisent aussi plus facilement des hommes disposés à chercher des attraits nouveaux dans les rêveries mystiques, et à regarder les plaisirs sensuels comme une souillure; ils sont plus portés à accorder leur admiration aux hommes qui ont su se rendre maîtres des désirs dont les autres sont les esclaves.

Toutes les circonstances que je viens d'exposer, ont dû favoriser dans l'Inde la vie contemplative; mais elles n'ont pas dû la produire: elles ne doivent être regardées que comme des causes accessoires. La cause principale doit être recherchée dans les idées philosophiques et religieuses elles-mêmes qui font la base des croyances et du culte des Indous, et que nous examinerons dans les chapitres suivans. Sans doute on pourrait dire que ces idées religieuses mêmes ne sont que le produit et l'expression du caractère national, développé sous l'influence particulière du climat de l'Inde; mais c'est là une question que l'histoire ne saurait éclaircir par des faits et où le raisonnement *a priori* ne peut guères non plus rien décider.

CHAPITRE III.

Des différentes écoles de philosophie et des diverses sectes religieuses de l'Inde en général.

Une remarque qui a été presque érigée en axiome, c'est que les nations de l'Asie se distinguent des peuples occiden-

taux par un attachement inébranlable aux idées une fois reçues et aux usages établis, par une immobilité dans leurs mœurs et leurs institutions qui leur fait traverser sans altération la série des siècles. Néanmoins une étude plus approfondie, un regard moins superficiel fait voir que ce qu'on a appelé l'état stationnaire des peuples de l'Orient, n'est en grande partie qu'une illusion causée par l'ignorance des détails et le point de vue éloigné de l'observateur. On se tromperait singulièrement, en croyant que la religion de l'Inde n'est qu'un seul système de théorie et de pratique, compacte et homogène dans toutes ses parties. Les différences, les variations, n'y sont pas moins nombreuses, et la lutte entre des opinions et des pratiques opposées n'y fut pas moins grande que parmi les différentes sectes qui sont sorties du christianisme. L'Inde a eu ses écoles de philosophie, ses disputes théologiques, ses guerres de religion, ses essais de réforme, comme l'Europe chrétienne, comme l'Asie mahométane; non-seulement le bouddhisme et le djaïnisme se sont séparés du système brahmanique orthodoxe; mais les Bouddhistes, les Djaïnas et les orthodoxes eux-mêmes ont diversement modifié leurs opinions, et se sont divisés et subdivisés en une multitude d'écoles et de sectes diverses, qui se combattent, qui se haïssent, qui se sont quelquefois persécutées avec beaucoup d'acharnement.

Les Indous orthodoxes de nos jours, malgré leur profond respect pour les Védas, sont loin d'en suivre en tout les préceptes. Les légendes des Pouranas ont remplacé l'antique révélation, et beaucoup de préceptes des Védas et du code de Manou sont formellement abrogés.[1]

---

1 Les théologiens modernes de l'Inde, pour concilier l'autorité sacrée de ces livres avec l'usage qui en fait négliger plusieurs préceptes, prétendent que ces préceptes étaient faits pour l'âge plus parfait qui a précédé l'âge actuel, et que dans celui-ci leur observation est abolie.

L'idolâtrie la plus grossière, favorisée par l'intérêt de prêtres ignorans, a presque étouffé la doctrine mystique des Védantins[1]; les contemplatifs d'aujourd'hui n'ont pour la plupart qne l'extérieur et les extravagances des anciens sages anachorètes; au lieu de montrer l'exemple de la sagesse et de la retraite, ce sont ordinairement des mendians insolens et licencieux, qni ressemblent bien plus à des brigands qu'à des hommes dévots. Les contemplatifs bouddhistes et djaïnas ont aussi beaucoup dégénéré de leur antique austérité.

Il faut donc, en traitant une partie qnelconque des institutions religieuses de l'Inde, soigneusement distinguer les temps, les écoles de philosophie, les sectes religieuses; c'est pour ne l'avoir pas fait qu'en construisant des systèmes sur la religion de l'Inde, on s'y est quelquefois pris comme un pandit[2], qui, ignorant les langues et l'histoire des peuples européens, rassemblerait en un corps de doctrine ce que le hasard lui aurait appris des systèmes de philosophie des Grecs et des Romains, des doctrines juives et chrétiennes, protestantes et catholiques, des institutions religieuses du moyen âge et de celles des temps modernes, et présenterait cet étrange assemblage à ses compatriotes sous le nom de système religieux du peuple de l'Occident.

Sans doute, malgré les lumières que les savans les plus distingués ont répandues sur la religion et la philosophie de l'Orient, depuis que l'Angleterre, l'Allemagne et la France se sont mises à exploiter à l'envi ce vaste champ d'érudition, il est encore assez difficile d'éviter les écueils que nous venons d'indiquer; les sources où l'on peut puiser sont si nombreuses et si variées, d'autres si peu connues ou d'un accès si difficile, les connaissances historiques et philologi-

---

1 Qu'on lise les plaintes du Brahmane Rammohun Roy dans les préfaces de ses extraits des Védas, que nous allons citer tout à l'heure.

2 On appelle *pandit*, un savant de l'Inde.

ques que suppose une étude approfondie d'un si vaste sujet sont si étendues, qu'on pourrait m'accuser d'une présomptueuse témérité, si j'avais voulu présenter autre chose qu'une esquisse d'une partie seulement des doctrines et des institutions religieuses qui ont eu leur origine dans l'Inde.

Cependant, puisque la vie contemplative ne saurait être comprise, si on ne la voit dans ses rapports avec la religion et la philosophie des Brahmanistes, des Bouddhistes et des Djaïnas en général, je me crois obligé de donner un aperçu de la religion et de la philosophie de chacune de ces sectes, pour pouvoir ensuite assigner à la vie contemplative, ascétique et monastique la véritable place qu'elle doit occuper. Je commencerai par l'exposition du système orthodoxe brahmanique et des phénomènes de la vie contemplative qui en sont découlés; je parlerai ensuite du bouddhisme et du djaïnisme dans leurs rapports avec la vie contemplative, et, enfin, j'ajouterai quelques remarques sur la connexion du soufisme mahométan et des institutions monastiques chrétiennes, avec les croyances et les pratiques des Indous.

CHAPITRE IV.

Sources où l'on peut puiser la connaissance du système religieux brahmanique orthodoxe.

De tous les livres de religion que possèdent les Indous, les quatre Védas sont à la fois les plus anciens et les plus sacrés : selon les orthodoxes, ces livres sont l'œuvre de Brahma même, leurs paroles ont une vertu surnaturelle, leur autorité est illimitée; c'est cette opinion sur les Védas surtout qui distingue les orthodoxes des hétérodoxes.[1]

Quoique nous ne possédions pas encore une traduction de

[1] Les anciens livres ne connaissent que trois Védas; pour notre sujet c'est une question indifférente. Le contenu des Védas est appelé *srouti* ou *srouta* : ce qui a été entendu, c'est-à-dire la révélation. On

ces livres et de leurs vastes commentaires, cependant les fragmens que le savant Colebrooke en a fait connaître [1], les nombreuses citations et les traductions partielles qui se trouvent dans quelques traités publiés par le Brahmane Rammohun Roy [2];

---

en distingue la tradition sacrée, appelée *smriti*, souvenir, tradition. Nous avons déjà remarqué que les théologiens indous ont trouvé moyen de dévier en plusieurs points des préceptes des Védas, sans porter atteinte à leur autorité sacrée.

1 *Asiat. res.*, vol. 8, pag. 377, in-8.° *On the Vedas by Colebrooke; ibid.*, vol. VII, pag. 282.

Transactions of the roy. asiat. societ. of Great-Brit., vol. II, part. 1.re, pag. 6, etc.; cf. *Works of Will. Jones*, vol. VI.

Des notes intéressantes sur l'arrangement et la division des Védas se trouvent dans *Asiat. res.*, vol. XIV, édit. in-4.° *Account of a discovery of modern imitation of the Vedas with remarks on the genuine works, by Fr. Ellis.*

2 Rammohun Roy est un brahmane aussi distingué par ses connaissances étendues que par les efforts qu'il fait pour éclairer ses compatriotes; il sut apprécier les vérités sublimes de l'Évangile, et il publia même un livre intitulé : *The precepts of Jesus, the guide to peace and happiness*, dans lequel il donne l'extrait de tous les passages de l'Évangile, lesquels, dit-il, ne sont pas sujets à la controverse parmi les chrétiens eux-mêmes, c'est-à-dire, les préceptes de morale et de religion, à l'exclusion des miracles et des dogmes mystérieux sur la trinité et sur la rédemption ; cependant il n'approuva pas la manière dont les missionnaires enseignaient le christianisme, et n'embrassa pas lui-même cette religion : gémissant de l'idolâtrie grossière de ses compatriotes, il crut que le meilleur moyen de les désabuser, serait de les ramener à l'antique doctrine des Védas mêmes; il en publia à cet effet divers extraits, dont voici les titres : *The bengalee translation of the Vedant, or resolution of all the veds; the most celebrated and revered work of brahminical theology, establishing the unity of the supreme being, and that he is the only object of worship, together with a preface by the translator* (Rammohun Roy); Calcutta, 1815, et 2.e édition, 1816, in-8.°

Translation of the Cena Upanishad, one of the chapters of the samaveda, according to the gloss of the celebrated shancaracharya; establishing the unity and omnipotence of the supreme being and that he alone is the object of worship, by Rammohun Roy. Calcutta, 1816.

Ces deux traités ont été réimprimés dans un volume in-8.°, à Londres, en 1817.

Translation of the Isopanishad, one of the chapters of the yajurveda,

les Oupnekhat d'Anquetil enfin[1], suffisent pour donner une idée assez exacte de leur contenu.

Les Védas ont donné lieu à deux écoles de théologie, dont nous parlerons plus bas; les auteurs les plus distingués de ces écoles et leurs doctrines ont été examinés par M. Colebrooke dans des traités particuliers.[2]

Après les Védas, le Dharmasastra ou Code des devoirs, attribué à Manou[3], jouit de la plus grande autorité chez les

---

according to the commentary of the celebrated shancaracharya, establishing the unity and incomprehensibility of the supreme being and that his worship alone can lead to eternal beatitude. Calcutta, 1816.

Translation of the moonduk opunishad of the uthurvued according to the gloss of the celebr. shunkuracharya. Calcutta, 1819.

Translation of the kuth opunishad of the ujoorved according to the gloss of the celebr. shunkuracharyu. (Calcutta, 1819.)

1 Le mot *oupnekhat* est une corruption persanne du sanscrit, *upanishad*. Ce mot vient du verbe composé *upa-ni-sad*, qui veut dire s'arrêter, rester, persister dans une chose. *Upanishad* est pris dans le sens de science de Dieu. Les anciens Upanishads furent traduits en persan par le prince Darascheconh, frère d'Aurengzeb, vers l'an 1657. Sur cette traduction persanne M. Anquetil fit une traduction latine, rigoureusement verbale, qu'il publia en deux vol. in-4.°, 1801 et 1802, *Argentor.* M. Lanjuinais en publia une analyse, qui se trouve dans le Magasin encyclopédique, IX.° année, tom. III, V, VI, dans le Journal asiatique, vol. II, pag. 213, etc. Elle a aussi été imprimée séparément à Paris, 1823. On a soupçonné la fidélité de la traduction persanne; mais on ne peut lui reprocher effectivement que d'avoir inséré des termes et peut-être aussi quelques idées empruntées à une philosophie étrangère, surtout au soufisme. Pour le fond de la chose, les doctrines de l'Oupnekhat sont absolument conformes au système du Védanta.

2 Nous parlerons plus bas de ces traités. M. Frank, dans son *Vyasa*, dont le 2.° et le 3.° cahier viennent de paraître (Munic, 1830), parle aussi de la doctrine des Védas; mais il ne paraît pas avoir eu l'occasion de se servir de textes qui, jusqu'ici, n'étaient pas encore connus; aussi son style obscur embarrasse souvent encore davantage l'intelligence de doctrines quelquefois assez obscures en elles-mêmes.

3 Le code de Manou a été d'abord publié en anglais par William Jones (*Works*, vol. VI), en sanscrit avec le *Comment. de Coullouca*, en 1813; Calcutta, in-4.°

M. Haughton a publié une édition en 2 vol. in-4.°, dont le premier

Indous. C'est un recueil de traditions sacrées sur les devoirs de l'homme, sur les actes méritoires et prohibés, sur les récompenses et les châtimens que l'observation ou la violation des devoirs attire sur l'homme; enfin, c'est un Code religieux qui, de même que le Pentateuque, embrasse aussi les institutions civiles et politiques. Ce Code s'appuie partout de l'autorité des Védas; quelques-unes des lois qui y sont contenues, ne sont plus en usage de nos jours.

Outre ces livres sacrés, il ne faut pas oublier de consulter les ouvrages poétiques[1], principalement ce qui nous est connu du Ramayana et du Mahabharata : un épisode de ce dernier, le Baghavadgita, mérite surtout un examen approfondi, si l'on veut bien saisir les idées des Indous sur la vie contemplative. Les Pouranas, dont plusieurs sont connus par fragmens ou par des traductions, montrent les idées des théologiens d'une époque moins reculée.

Voici les ouvrages que j'ai pu consulter sur la religion et la philosophie brahmanique orthodoxe dans ses rapports avec la vie contemplative; si je n'ai pas cité les ouvrages des auteurs européens sur les Indous, tels que de Fréderic Schlegel, de Creuzer et de son savant traducteur Guignaud, d'Adam Muller, de Rhode, de Dubois, de Heeren, de Polier, de Ward, de Bartolomeo Paulino, de Dow, etc., c'est que leur autorité, par rapport aux croyances et aux pratiques religieuses des Indous, ne saurait être que secondaire, et que, pour ne

---

contient le texte et le second la traduction de Jones, revue et corrigée, Londres, 1825. Le texte, qui doit être bientôt suivi d'une traduction, a été publié à Paris par M. Auguste Loiseleur-Deslongchamps, 1820, in-8.° M. Frank, à Munic, promet aussi une édition du code de Manou; il analyse le système de Manou dans son *Vyasa*, 2.° cahier, vol. I, pag. 107, etc.

1 Il faudrait citer tout ce qui a paru sur la littérature sanscrite, si on voulait donner les titres de tous ces ouvrages et en indiquer les éditions et les traductions.

pas surcharger mon ouvrage de citations, j'ai cherché à m'attacher autant que possible aux sources originales.

CHAPITRE V.

De la division du système brahmanique orthodoxe en religion pratique (karma) et en religion mystique (yoga).

Quoique presque tous les livres que nous venons de citer jouissent d'une autorité divine chez les Indous orthodoxes, il ne faut pas croire cependant qu'ils contiennent absolument la même doctrine : sans doute il y a un grand nombre de points sur lesquels ils sont généralement d'accord ; mais il y a aussi des divergences d'opinions et même de systèmes assez considérables. Non-seulement il y a une grande différence entre la doctrine des Védas et celle des Pouranas, mais encore on remarque dans les Védas mêmes, et dans tous les ouvrages de théologie brahmanique, une distinction entre la religion vulgaire et la religion des sages, entre la religion pratique et la religion mystique : distinction extrêmement importante par rapport à la vie contemplative. La religion vulgaire établit le polythéisme, présente les œuvres de religion comme le vrai moyen de salut, et promet aux dévots des jouissances du paradis proportionnées au mérite des œuvres ; jouissances limitées à un certain temps, après lequel il faut subir la renaissance. La religion mystique enseigne le panthéisme, attache peu de prix aux œuvres en elles-mêmes, et aucun, si elles ne sont pas accompagnées d'intentions pures et d'un cœur tout-à-fait dévoué à Dieu : elle présente comme moyen de salut la contemplation de l'Être suprême, contemplation qui procure la science de Dieu, et par elle l'absorption entière en lui ; cette absorption fait l'affranchissement véritable, et celui qui l'atteint est exempt du besoin de la renaissance.

C'est sur ce dernier système surtout que repose la vie ascétique.

Ce double système religieux se trouve fondé sur les Védas mêmes. Chacun des quatre Védas se divise en deux parties distinctes, dont la première contient les formules et les préceptes relatifs à la religion pratique, et l'autre l'exposition du système mystique[1]. La première s'appelle *Purvakanda* ou *Karmakanda*, c'est-à-dire section première ou section des œuvres; la seconde porte le nom d'*Uttarakanda* ou *Djnanakanda*, ou *Brahmakanda*, c'est-à-dire seconde section, section de la science, section théologique.[2]

Dans le Purvakanda se trouvent les préceptes sur l'effet de la pratique des diverses œuvres de religion, les formules de prières et les chants qui doivent accompagner les cérémonies religieuses; les préceptes, enfin, sur la manière de s'acquitter de ces cérémonies et de ces œuvres. On n'y parle pas d'un seul Être suprême, mais on invoque différentes divinités, qui sont toutes des élémens, des attributs, des forces de la nature personnifiés[3], et la pratique des œuvres de religion y est représentée comme l'essentiel de la religion.

L'interprétation et le développement de cette partie des Védas fait l'objet dont s'est occupée une école particulière de théologie, connue sous le nom de *Purva* ou *Karma mimansa*[4],

---

1 *Asiat. res.*, vol. XIV, édit. in-4.°; le Traité de M. Ellis ci-dessus cité.

2 Je prends ici le mot théologique dans la signification primitive, dans laquelle l'évangeliste S. Jean, par exemple, porte le nom de θεο λόγος.

3 *Asiat. res.*, vol. VIII, pag. 377, etc.; *On the Vedas, by Colebrooke.*

4 *Idem*, vol. VIII pag. 482, édit. in-8.°; *Transact. of the roy. asiat. soc. of Great-Brit.*, vol. I, pag. 439, etc.; *On the philosophy of the Hindus, by Colebrooke, pars III.* Journal des savans, Mars 1828, article de M. Abel Remusat. Un extrait du Traité de Colebrooke se trouve dans le *Vyasa* de Oth. Frank. Dans le *Bhagavadgita* cette école s'appelle aussi *kritanta :* la fin des œuvres, en opposition du *Vedanta :* la fin des Védas ou de la science sacrée. Le mot *anta*, fin, doit être entendu dans le sens que Cicéron donne au mot *finis* quand il écrit :

ce qui veut dire première investigation (investigation de la première partie des Védas), ou investigation des œuvres (de la partie des Védas qui traite des œuvres); elle a pour but de prouver l'efficacité des œuvres de religion, tant par le raisonnement que par l'autorité des Védas; de déterminer, par une interprétation exacte de ces derniers, quelles sont ces œuvres et comment elles doivent être pratiquées. On regarde comme le fondateur de cette école de théologie, *Djaïmini*, auteur d'un recueil de sutras ou d'aphorismes, qui ont été commentés par quantité d'autres auteurs, parmi lesquels se distinguent *Bhatta coumarila* et *Madhavatcharya*, dont le premier vécut dans le huitième et l'autre dans le quatorzième siècle de notre ère.

La seconde partie des Védas, appelée *Uttarakanda, Djnanakanda*, *Brahmakanda*, se compose principalement des *Upanischadas*[1] ou traités théologiques; c'est sur eux que repose le système de la contemplation mystique. Il est plus que probable qu'ils ont été rédigés postérieurement aux autres parties des Védas, et il paraît certain que le collecteur ou les collecteurs de ces livres sacrés[2] ont professé ce système; vraisemblablement ils ont recueilli les diverses prières et les préceptes de culte, les histoires et les traités religieux auxquels l'usage immémorial avait accordé une autorité divine, et les ont rédigés en un corps de doctrine d'après les principes contenus dans les Upanischadas, consacrant ainsi les règles et les pratiques de dévotion anciennement usitées, et leur adaptant autant que possible leur système de métaphysique

---

De finibus bonorum; vid. Bhagav., *lib.* 18, sl. 13, cf. *Ramay.*, *lib.* 1, *cap.* 41, p. 153, édit. Schlegel, où *kritanta* est pris dans le sens d'œuvre de dévotion en général.

1 *Asiat. res.*, vol. VIII, pag. 482, in-8.°; Frank, *Vyasa*, *vol. I*, *cap.* 40; *Transact. of the roy. asiat. soc.*, vol. 1, pag. 1; *Essay on the philosophy of the Hindus*, *by Colebrooke*. Lond. 1829.

2 On attribue la collection des Védas à Vyasa; mais ce dernier mot veut dire en général : *collecteur*.

subtile, qu'ils ne croyaient pas propre à être mis à la portée du vulgaire.[1]

Le système contenu dans les Upanischadas a été développé par une école de théologiens philosophes, appelée le *Vedanta*[2], l'*Uttara* ou le *Brahmana mimansa.* Vyasa, le collecteur des Védas, passe pour en être le fondateur. Un des docteurs les plus célèbres de cette école et qui jouit d'une haute autorité, à cause de son commentaire sur les Upanischadas, est *Sancara Atcharya*, qui vivait au neuvième siècle après J. Ch.[3] Ce système est aussi professé, à peu de modifications près, par l'auteur du Bhagavadgita; les mêmes doctrines se trouvent dans le Code de Manou, dans les grands poèmes épiques et dans les Pouranas, seulement diversement modifiées et combinées avec la religion vulgaire : c'est la théologie rationnelle, la dogmatique philosophique des Indous orthodoxes.

Nous allons jeter un coup d'œil sur les principes des deux systèmes religieux que nous venons d'indiquer.

CHAPITRE VI.

Sur la religion brahmanique vulgaire, ou la religion des œuvres (karma) en général.

Le mot de *karma*, que nous traduisons par œuvre, signifie en général une action, une manifestation quelconque de la

1 Encore aujourd'hui la plupart des Brahmanes savans excusent l'idolâtrie grossière de leurs compatriotes par l'impossibilité de faire comprendre au vulgaire la doctrine plus élevée. Rammohun Roy en fait une honorable exception.

2 *Vedanta*, fin du Véda ou de la science sacrée, correspond au mot *kritanta*; *vide supra.*

Uttara mimansa, seconde investigation, c'est-à-dire investigation de la seconde partie des Védas, et *Brâhmana mimansa*, c'est-à dire investigation des Brahmanas ou traités théologiques, correspondent aux termes *Purva* et *Karma mimansa*, dont il a été parlé plus haut.

3 Les traités de Rammohun Roy que nous avons cités, sont extraits

volonté morale de l'homme, soit dans la pensée, soit dans les paroles ou dans les actions proprement dites.[1]

Dans un sens plus limité, ce mot signifie une œuvre de religion, un acte de dévotion, une œuvre méritoire, et c'est dans ce sens surtout qu'il est pris par les théologiens indous.[2]

Tout législateur religieux qui prescrit certaines œuvres de religion (et aucune religion, quelque simple qu'elle soit, ne peut tout-à-fait s'en passer), doit nécessairement attacher à leur pratique un certain mérite, et à leur omission une culpabilité plus ou moins grave, s'il veut qu'elles soient observées. Mais alors il n'arrive que trop facilement que le vrai sentiment religieux qui doit accompagner ces pratiques extérieures, disparaît tout-à-fait sous le poids des cérémonies, et qu'on attribue aux œuvres de religion mêmes un mérite tout-à-fait indépendant de l'intention et des sentimens de celui qui s'en acquitte. C'est là surtout le cas dans les religions surchargées de cérémonies, et c'est aussi le mérite des œuvres que l'école de Djaïmini cherche à établir.

D'après un principe admis par toutes les écoles orthodoxes et hétérodoxes de l'Inde, il existe un lien indissoluble et d'une nécessité absolue entre chaque action de l'homme et un effet avantageux ou pernicieux proportionné à cette action, effet dont est affecté tôt ou tard celui qui est l'auteur de l'action. De même que dans l'ordre physique, il n'y a pas de manifestation de force sans qu'elle soit accompagnée d'un effet proportionné à cette force d'action, de même aussi, selon les Indous, il ne saurait y avoir dans l'ordre moral, de manifes-

---

de ce Commentaire. M. Frank a donné un fragment de ce même Commentaire, dans sa *Chrestomathia sanscretana*, fragment assez difficile à comprendre.

1 *Manou*, *cap.* 12, 3.

2 Comme le mot ἔργον dans les épîtres de S. Paul, chez les chrétiens, de même aussi le double sens du mot *karma* a excité bien des disputes chez les théologiens indous, comme on peut le voir dans le *Bhagavadgita*.

tation de la volonté qui ne soit suivie de récompense ou de punition; c'est ce que les Indous appellent *les fruits des œuvres.*[1]

D'après cette théorie, l'état actuel d'un être quelconque est toujours la suite nécessaire de ses actes antérieurs; ses œuvres actuelles déterminent avec une nécessité absolue son état futur, et c'est là la cause de cette série continuelle de transmigrations des ames par les différentes conditions de l'existence.

Cette doctrine est appliquée en particulier aux actes de dévotion par l'école de la *Purva mimansa.* On n'attribue à ces actes aucune valeur morale, mais une influence purement physique et machinale, résultant de l'accomplissement de l'acte même, indépendamment des sentimens et des intentions qui l'accompagnent. L'essentiel est donc de pratiquer un tel acte exactement selon les règles prescrites (*vividha*, rite), et alors les effets que les livres sacrés lui attribuent ne peuvent manquer de se réaliser : un acte de dévotion, au contraire, qui ne serait pas en tout conforme aux préceptes tirés des Védas, ne saurait jamais être méritoire.[2] Aussi, si par un accident imprévu l'œuvre de religion ne peut être accomplie exactement selon les règles prescrites, le fruit qui doit en résulter, ou son mérite, est détruit, quelles que soient la vertu et la pureté de l'intention de celui qui l'a pratiquée[3]. Nous allons développer dans le chapitre suivant la doctrine sur les œuvres d'après ce système.

---

1 *Manou*, *cap.* 12, 3 : « L'acte (*karma*) résultant de la pensée, de la parole ou du corps, produit des fruits heureux ou pernicieux; de ces actes résultent les transmigrations supérieures, moyennes et inférieures des hommes. »

2 Le sujet sur lequel on revient à chaque instant dans la *Purva mimansa*, c'est l'opération invisible et spirituelle d'un acte méritoire. Quand l'acte a cessé, une force invisible continue de subsister et lie l'acte à son effet, qui doit nécessairement se manifester un jour. *Vide* Colebrooke, sur la *Purva mimansa*.

3 *Ramay.*, *I*, *cap.* 11.

CHAPITRE VII

Sur les œuvres en particulier.

Les Indous distinguent entre les bonnes œuvres, qui ne sont que recommandées sans être de rigueur[1], comme par exemple bâtir des temples, creuser des étangs et des puits, planter des allées pour le public, et entre les œuvres de dévotion, dont l'omission entraîne le péché; ces dernières sont appelées *dharma*[2]: elles sont ou bien *nitya*, constantes, c'est-à-dire qui doivent se pratiquer régulièrement à des heures et des jours déterminés, ou bien *naïmittika*, occasionelles[3], qui sont prescrites pour certaines occasions particulières, par exemple les cérémonies du mariage, de l'enterrement, les sacrifices solennels extraordinaires.

Ces actes de dévotion ne sont pas les mêmes pour les quatre castes, et c'est une loi sacrée pour les orthodoxes de s'en tenir aux devoirs de leur caste, et de ne pas s'arroger de pratiquer les devoirs concernant particulièrement une caste plus élevée[4]. Sous ce rapport la caste des Brahmanes est la caste privilégiée; les trois autres sont, en fait de religion, sous la tutelle absolue de ceux-ci, et rien ne saurait être offert aux dieux que par leur ministère[5]. Les Brahmanes sont dans l'échelle des êtres le chaînon intermédiaire entre les dieux

---

1 *Bhagavadam*, liv. 7, pag. 185.

2 Le mot *dharma* a à peu près la même signification que le mot δικαιοσύνη dans le nouveau Testament, par exemple, dans le passage : πληρῶσαι πᾶσαν δικαιοσύνην. Matth., 3, 15.

3 *Quarterly orient. magaz.*, *n.° V*, *January — March* 1825. Calcutta, *Review. Bhagavadgita.*

4 *Bhagav.*, 18, v. 47, 48. « Mieux vaut l'accomplissement de son propre devoir, bien qu'il soit ignoble, que de s'attacher de son propre gré à un devoir étranger (*i. e.*, prescrit à une autre caste).

5 *Ramay.*, 1, 46. « Comment le chef des dieux accepterait-il le sacrifice offert par un sacrificateur *Kchatria* ou par un *Tchandala.*» Cf. *ibid.*, 1, 63.

et les hommes. Les actes de dévotion pour ceux des autres castes sont d'obéir aux Brahmanes et de se servir de leur ministère en tout ce qui concerne la religion, de leur faire des aumônes, de les respecter, de les défendre, de leur remettre le soin d'attirer sur le peuple les bénédictions des dieux : c'est là le comble de la piété pour un Soudra, pour un Vaïsya, pour un Kchatria, tandis que le comble du crime est de maltraiter ou de tuer un Brahmane.[1]

Pour avoir une idée des principaux actes de religion, nous devons donc nous en tenir à ceux qui sont prescrits aux Brahmanes; il y en a cinq dont ceux-ci doivent s'acquitter journellement et que le code de Manou définit ainsi[2]: qu'il honore les sages par l'étude des Védas, les dieux par les sacrifices selon le précepte, les mânes des ancêtres par les cérémonies funèbres, les hommes en leur offrant des alimens, les esprits en faisant l'œuvre du Bâli.

Parmi ces actes de dévotion le *sacrifice* (*yadschna*, l'acte de dévotion par excellence) est le principal. Selon les Indous, le Seigneur des créatures, en créant les dieux (*Devas*) et les hommes, les mit dans un rapport de dépendance réciproque par le moyen du sacrifice; les dieux vivent des sacrifices que leur offrent les hommes, et ceux-ci ne sauraient subsister que par les dons que leur accordent les dieux.[3]

---

1 *Manou*, *cap.* 1, 81, 88, 94 — 101; *cap.* 4, 165; *cap.* 8, 123 — 125, 348, 380, 381; *cap.* 9, 249, 313 — 319; *cap.* 11, 85, 208.

2 *Cap.* 3, 81; cf. *cap.* 3, 70, etc. *Asiat. res.*, vol. 5, pag. 345, in-8.° *On the religious ceremonies of the Hindus and of the Brahmanes especially; by Colebrooke*, et la continuation, ibid., vol. 7, pag. 232. Cf. *Oupnekh. Brahm.*, 24, vol. 1, pag. 137. Ces cinq actes de religion sont appelés *mahayadschnah*, les grands actes de dévotion, ce que Colebrooke traduit : *the great sacraments.*

3 *Manou*, 3, 75. « Le Brahmane, voué à l'œuvre des dieux (au sacrifice), supporte tout ce qui est mobile et immobile (c. à. d. le monde entier); le sacrifice offert au feu s'élève avec lui vers le soleil; par le soleil se forme la pluie; par la pluie naissent les alimens, et de là subsistent les créatures. » Cf. *Bhagav.*, 3, 10, etc.

C'est pour cette raison que l'homme ne doit rien manger sans l'avoir offert aux dieux; préparer les mets est un acte de dévotion; le foyer de la maison est un autel, et le feu qui y brûle, un feu sacré.[1]

Par ces sacrifices l'homme gagne la faveur des dieux, obtient d'eux les divers biens de la terre, et s'assure un heureux avenir après la mort; ces sacrifices sont accompagnés de diverses cérémonies, d'ablutions, de prières, qui doivent toutes se faire exactement d'après les règles prescrites, sans quoi les rakschasas (espèce de démons) détruisent l'effet du sacrifice.

Outre ces sacrifices réguliers, il y en a encore d'autres extraordinaires, par lesquels on se procure de la gloire, des richesses, une nombreuse famille, etc.[2] Tous ces sacrifices en général sont représentés comme un moyen de forcer les dieux à accorder des grâces proportionnées à la grandeur de l'œuvre accomplie.[3]

La même théorie sur les effets nécessaires des œuvres de religion s'applique aux *sraddhas* ou cérémonies funèbres en l'honneur des mânes des ancêtres. De même que les dieux ne sauraient subsister sans les sacrifices des hommes, ni les hommes sans les grâces des dieux, de même aussi les mânes

---

1 *Bhagav.*, 3, 12. « Quiconque prend des alimens sans en avoir d'abord offert aux dieux, est un voleur; ceux qui ne mangent que les restes des sacrifices, ces hommes pieux sont délivrés de leurs péchés. Les impies qui préparent des mets pour eux-mêmes (et non pour les dieux), se nourrissent de péché! » La même chose est dite dans le code de Manou, *cap.* 3, 118, 285.

2 Dans une prière extraite d'un des Védas, la divinité dit : « J'assure des richesses au vertueux adorateur qui offre des sacrifices et satisfait les dieux. » *Asiat. res.*, vol. VIII, pag. 377, in-8.° Le traité de Colebrooke sur les Védas.

3 Voyez *Ramay.*, 1, 14, un sacrifice pour obtenir des fils; *ibid.*, 1, 15, un autre pour obtenir l'entrée dans le ciel; *ibid.*, 1, 28, l'arc miraculeux de Rama est le fruit d'un sacrifice. Voyez surtout ce qui est dit sur l'efficacité de l'*Aswamedha* ou sacrifice du cheval dans le *Ramay.*, 1, 8 — 13; *Manou, cap.* 10, 261. Colebrooke, dans son Traité sur la *Purva mimansa*. Dubois, Exposé de quelques-uns des principaux articles de la théogonie des Brahmes. Paris, 1825.

des défunts ne sauraient être heureuses, si leurs descendans ne leur offraient le sraddha; privées de ces honneurs, elles tombent dans l'enfer, ainsi que l'impie qui les en a privées.[1] Aussi est-ce un devoir sacré pour un Brahmane de se marier, pour avoir des enfans qui puissent un jour lui rendre ces honneurs, comme aussi les enfans encourraient les peines les plus graves, s'ils en privaient leurs parens.

Une efficacité semblable est attribuée à la lecture des livres sacrés, à la récitation des Védas (*adhiaya*), et surtout des formules de prières qui y sont contenues.

Dans un des Védas il est dit qu'une prière à Roudra (Siva), récitée en offrant un sacrifice après trois jours de jeûne, assure une vie heureuse pour cent ans; des hymnes adressés au soleil et aux nuages, procurent la pluie; d'autres prières ont pour effet la destruction des ennemis.[2]

Au commencement du Ramayana il est dit que celui qui lira l'histoire de Rama sera délivré de tout péché; celui qui lira avec assiduité cette (première) section, sera délivré pour toujours de tout malheur, ainsi que ses descendans. Le code de Manou dit[3] : « Un Brahmane qui sait par cœur le Rig-veda n'encourra aucune punition, eût-il même tué les habitans des trois mondes, et se fût-il nourri d'alimens quelconques. En récitant trois fois avec dévotion les sanhitas (chapitres) du Rig, du Yadschur ou du Sama[4], avec les Upanischadas, il sera délivré de tous les péchés. »

L'efficacité la plus extraordinaire est attribuée à la prière appelée *gayatri* ou *savitri*[5], et à la syllabe mystique *Om*,

---

1 *Bhagav.*, 1, 42; *Manou*, *cap.* 3, 82, 122, 127, 203, 216. Voyez aussi *Asiat. res.*, vol. VII, pag. 240, édit. in-8°

2 *Asiat. res.*, vol. VIII, pag. 377, in-8.° Le Traité de Colebrooke sur les Védas.

3 *Cap.* 11, 262, 263.

4 Ce sont les noms de trois Védas. Le code de Manou ne connaît pas le 4.e, l'*Atharvaveda*.

5 Moor, *Hindu pantheon*, pag. 409; *Asiat. res.*, vol. V, pag. 345, in-8.°; *Manou*, 2, 77.

formée des trois lettres *a u m*[1] et représentant, à ce qu'il paraît, les trois dieux principaux unis dans le seul Être suprême. Les Indous ont pour cette syllabe et pour le signe qui la représente, un respect aussi superstitieux que les juifs modernes pour le trigramme du nom de Jéhova[2]. Ces formules sacrées sont appelées *mantra* (ou *dharani*), et l'école de Djaïmini a tâché d'expliquer leur puissance magique, en soutenant que la liaison entre le son d'un mot de la langue sacrée et la chose qu'il signifie, n'est pas de pure convention, mais que c'est une liaison réelle, quoique invisible; les formules sacrées ont une existence indépendante de celui qui les prononce; il ne les produit pas, il ne fait que s'en servir, et de même qu'il existe un lien invisible et constant entre les œuvres et leurs effets, de même aussi ce lien invisible existe entre les formules sacrées et les effets attribués à leur prononciation; de sorte que les prières, les invocations et les malédictions, ainsi que les œuvres en général, ont une efficacité absolument indépendante de l'état intellectuel et moral de celui qui les prononce ou qui s'en acquitte.[3]

Ce qui vient d'être exposé suffit pour faire voir quelle idée

1 Il faut se garder de vouloir déduire la formule hébraïque *amen* de la syllabe *om*, ou la trinité des chrétiens de la *trimurti* des Indous, ou *vice versa*; aussi long-temps que de pareils termes s'expliquent par la langue et par les idées mêmes du peuple qui s'en est servi, il ne faut pas recourir à des rapprochemens forcés.

2 *Asiat. res.*, vol. V, pag. 352, in 8.° Moor, *Hindu panth.*, pag. 410. *Manou*, *cap.* 2, 84, 74, 76. *Transact. of the roy. asiat. soc. of Great-Brit.*, vol. II, p. 1, pag. 15. Les mêmes idées dominent par rapport à l'invocation des dieux en général. Un exemple frappant se trouve dans le *Bhagavadpourana* (*lib. VI*, *pag.* 153), où il est raconté qu'un Brahmane qui se livrait sans scrupule à tous les vices, avait donné à un de ses fils le nom de *narayana* (surnom de Vichnou). Au moment de mourir il prononce le nom de son fils, sans songer que c'est le nom de Vichnou. La seule prononciation de ce nom sacré efface aussitôt tous ses péchés et lui ouvre l'entrée au paradis. Les Bouddhistes, qui ont emprunté leurs formules sacrées à la langue sanscrite, se sont bien gardés de les traduire, ce qui détruirait leur efficacité.

3 Voyez le Traité de Colebrooke sur la *Pourva mimansa*.

les Indous se font du mérite des œuvres. Il serait superflu de parler encore des autres actes de dévotion, tels que les ablutions, les pélerinages, les aumônes et la pratique de l'hospitalité; mais je dois entrer dans quelques détails sur la théorie de l'expiation des péchés par les œuvres de dévotion et de mortification.

CHAPITRE VIII.

Sur l'expiation des péchés, selon la doctrine des orthodoxes brahmaniques.

L'idée d'une liaison nécessaire entre la vertu et le bonheur, entre le péché et le malheur, est aussi inhérente à la conscience morale de l'homme que l'idée de la causalité l'est à son intelligence, et l'homme attache nécessairement aux actions de vertu un mérite digne de récompense, et aux crimes ou aux vices une culpabilité entraînant le châtiment.

Aussi les théologiens indous ont-ils établi comme un axiome, que tous les maux physiques et moraux qui affligent les mortels, ne sont que les conséquences inévitables des péchés commis dans une existence antérieure; c'est là une théodicée fondée sur la théorie de la transmigration des ames.

Le code de Manou[1] spécifie cinquante-deux défauts corporels comme étant des châtimens mérités par les péchés commis dans une vie antérieure; la distinction des êtres en dieux, hommes et créatures inférieures; celle des hommes en barbares (*mletchtchas*), et en hommes de la race pure (*aryas*), et celle de ces derniers en diverses castes, est fondée sur ce même principe. Être né sur un degré plus ou moins élevé dans l'échelle des êtres, est la conséquence des mérites qu'on s'est acquis ou des fautes qu'on a commises dans une vie antérieure. La vie elle-même, avec ses maux, n'est qu'une carrière de pénitence, et par conséquent d'expiation.

Mais comme les châtimens que le cours naturel des choses

---

1 *Cap.* 11, 48, etc.

inflige au pécheur ne surviennent pas toujours de suite, que souvent ils n'arrivent pas dans tout le cours de cette vie, et qu'il aurait fallu en craindre l'accomplissement dans l'autre, les Indous, pour décharger leur conscience et s'assurer un heureux avenir, ont eu recours à des moyens d'expiation particuliers, qui consistent dans la pratique de toutes sortes d'œuvres méritoires et dans les mortifications.

Toutes les œuvres de religion, toutes les bonnes œuvres que l'homme accomplit sans y être forcé par quelque précepte, lui donnent un certain mérite surérogatoire, capable d'effacer des péchés. Ainsi le code de Manou[1] recommande comme moyens d'expiation, de réciter un certain nombre de fois des passages des Védas, de faire des aumônes aux pauvres et surtout aux Brahmanes, par exemple, de donner sa fortune à un Brahmane, ou de lui faire une pension viagère ou de lui bâtir une maison[2]. Les sacrifices aussi, surtout les sacrifices dispendieux, accompagnés de libéralités envers les Brahmanes, les ablutions, les pélerinages, sont représentés comme efficaces pour détruire les conséquences des péchés.[3]

Le même pouvoir est attribué aux mortifications, à ces pénitences douloureuses que l'homme, poursuivi par les remords et par la crainte de l'avenir, s'impose volontairement, comme équivalent des châtimens qu'il a mérités; pénitences connues chez les chrétiens du moyen âge sous le nom de flagellations, et qui, dans l'Inde, vont quelquefois jusqu'au suicide.

Ainsi on lit dans le code de Manou[4] :

« Que le meurtrier d'un Brahmane serve volontairement de but aux habiles tireurs d'arc, ou bien qu'il se jette trois fois dans le feu de toute sa longueur, ou que, récitant un Véda, il fasse un pélerinage de cent yodjanas[5], mangeant peu, et

---

1 *Cap.* 11, 46.
2 *Idem*, 75.
3 *Idem*, 74.
4 *Idem*, 72, 73—79.
5 Un *yodjana* est la distance d'une et un quart de lieue à peu près.

domptant les sens, ou qu'il se nourrisse de graines sauvages en faisant un pélerinage à la source du Saraswati, ou qu'il récite trois fois la collection des Védas sans prendre de nourriture, ou qu'il expose sa vie pour sauver celle d'une vache ou d'un Brahmane : c'est ainsi que le meurtre involontaire d'un Brahmane peut être expié. Si ce crime a été commis avec préméditation, il n'y a aucun moyen de l'expier.[1]

« Celui qui a commis sciemment un inceste, doit se coucher sur un lit de fer ardent ou bien embrasser une statue ardente, et il sera purifié par la mort; ou bien qu'il marche constamment dans la direction du sud-ouest, jusqu'à ce qu'il tombe mort d'épuisement.[2] »

Nous verrons plus bas que la vie solitaire, dans les forêts, accompagnée de toutes sortes de dangers et de privations douloureuses, est aussi au nombre des moyens d'expiation.

Les mortifications dont nous venons de parler, sont prescrites par le code de Manou, pour expier certaines fautes particulièrement spécifiées. Comme elles sont des peines méritées par la gravité des crimes, elles ne sont pas regardées comme méritoires ou comme marquant un degré particulier de sainteté. Celui qui s'est rendu coupable de ces fautes est regardé comme un excommunié, jusqu'à ce qu'il se soit purifié, et le code de Manou menace de graves châtimens celui qui, étant livré à une pareille mortification prescrite, ferait semblant de l'avoir entreprise librement pour se donner un air de sainteté plus parfaite. Cette dernière espèce de morti-

1 Aujourd'hui on n'est pas si scrupuleux à ménager la vie des Brahmanes. Moor (*Hindu panth.*, pag. 370, etc.) rapporte qu'à Pounah même, lorsque le gouvernement était entre les mains des Brahmanes, on fit mettre à mort plusieurs hommes de cette caste. Le gouvernement anglais ne reconnaît pas non plus d'exception pour eux. Un grand nombre de Brahmanes servent dans les armées anglaises et indigènes, et les soldats indous ne les ménagent pas plus que les autres. Le gouvernement anglais punit de mort les criminels de la caste des Brahmanes, aussi bien que ceux des autres castes.

2 *Cap.* 11, 103. Cf. *cap.* 11, 124, 145, etc.

fication, que l'homme entreprend sans y être forcé par aucun crime particulier, est appelée *tapas*. Nous en parlerons dans le chapitre suivant.

CHAPITRE IX.

Des mortifications surérogatoires ou du tapas.

Le mot *tapas* veut dire proprement chaleur, et ensuite en général une pénitence volontaire et surérogatoire[1]. Celui qui se soumet à de pareilles pénitences s'appelle *tapasi* ou *sramana*[2]; faire vœu de s'infliger pour un certain temps une telle mortification, s'appelle faire un *vrata* (vœu), et celui qui le fait et qui l'accomplit, est appelé *anouvrata*.

Moor[3] compte onze espèces différentes de tapas; Dubois[4] en compte dix-huit, qu'il serait trop long d'énumérer. Nous en ferons connaître quelques-unes seulement.

« Que l'anachorète, lit-on dans le code de Manou[5], se roule sur la terre, ou qu'il se tienne sur la pointe des pieds durant toute la journée; que dans les chaleurs de l'été il s'entoure de cinq feux[6]; que dans la saison des pluies il s'expose sans abri aux nuages, que dans la saison froide il porte des vêtemens humides, et qu'il augmente graduellement la rigueur de ces pénitences; qu'il s'inflige des mortifications de plus

---

1 Dans le code de Manou le mot de *tapas* n'est jamais employé pour les pénitences ordonnées comme punitions après certains graves péchés; ces pénitences sont bien loin d'être regardées comme méritoires, tandis que le tapas est toujours décrit comme un acte d'un grand mérite; aussi le code de Manou a-t-il soin de défendre sévèrement à un homme qui fait pénitence pour ses péchés de se donner l'air d'un homme voué au *tapas*.

2 De *Sram : cruciari.*

3 *Hindu panth.*, p. 51, 162.

4 Chap. 35, vol. II, pag. 277, trad. française. Cf. *Asiat. res.*, vol. V, pag. 37, in-8.°

5 Chap. 6, 22 — 24.

6 Quatre feux allumés autour de lui et pour cinquième l'ardeur du soleil d'en haut.

en plus terribles, et qu'il dessèche ainsi son enveloppe corporelle. »

Le Ramayana et le Mahabharata abondent en exemples de ce terrible tapas.

Ainsi Visvamitra, le grand pénitent, tient les bras étendus sans support, restant immobile à la même place, semblable à un tronc d'arbre; il s'entoure de cinq feux jour et nuit pendant la chaleur brûlante de l'été. Dans la saison pluvieuse il couche sous la voûte des cieux; pendant la saison froide il se tient dans l'eau.[1]

Bhagirathas[2] entreprend une longue pénitence sur le mont Gokarna; « il tenait les bras levés, s'entourait de cinq feux, ne mangeait qu'une fois par mois, domptait ses sens : dans la saison froide il couchait dans l'eau, dans les pluies il s'exposait aux nuages; il tourmentait[3] la terre par la pointe du pied; il tenait les bras levés, sans soutien, mangeant de l'air, sans asyle (toit), immobile, debout comme une colonne, jour et nuit. »

Savitri, femme de Satyawan, se tient debout pendant trois jours et trois nuits sans dormir et sans prendre de nourriture.[4] Les géans Sunda et Upasunda pratiquent sur le mont Vindhya une terrible mortification, supportant la faim et la soif; vêtus d'écorce, portant les cheveux en forme de tresse (*djatta*)[5], domptant leurs membres par la force de l'esprit, ne se nourrissant que d'air, sacrifiant ainsi leur propre chair, se tenant sur les doigts du pied, ayant les deux bras étendus, sans jamais détourner les yeux.[6]

De nos jours encore les exemples d'un pareil tapas ne

---

1. *Ramay.*, 1, 63, édit. Schlegel. Cf. 1, 42.
2. *Idem.*, 1, 43.
3. *Idem*, 1, 44.
4. Savitri (épisode du *Mahabharata*, chant 4, sl. 10, 17, édit. Bopp.
5. Nous expliquerons plus bas ce que c'est que le *djatta*.
6. *Sundupasunda* (épisode du *Mahabh.*), chant 1, sl. 7, etc., édit. Bopp. Cette dernière pénitence s'appelle : *Urdwa bahu* (celle des mains levées en l'air).

sont pas rares. Turner, Moor et Duncan, parlent d'un pénitent qui avait fait vœu de tenir ses bras en l'air pendant vingt-quatre ans. Il avait fait dans cette position de grands voyages, et était venu jusqu'à Astracan et Moscou ; mais il mourut avant que les vingt-quatre ans ne fussent écoulés.[1]

Parmi ces mortifications il en est qui vont jusqu'au suicide ; ainsi on lit dans le code de Manou[2], « qu'il marche tout droit devant lui vers la région septentrionale, ne vivant que d'air et d'eau jusqu'à ce que son corps tombe en poussière. » Cette pénitence est appelée *mahaprasthana.*[3]

La pénitence *cardagni* consiste à se couvrir entièrement de bouse de vache, à la laisser sécher, et à se laisser brûler avec elle ; par ce moyen tous les péchés sont consumés, et l'ame du pénitent va droit au ciel.[4]

Dans l'Ayen Akberi on trouve citées au nombre des pénitences mortelles, celle de se faire enterrer dans la neige, de s'exposer à l'embouchure du Gange aux alligators, de se couper la gorge au confluent du Gange et de la Djumna.

Dans le Ramayana[5] il est parlé d'une pénitence appelée *prayopavescha*, qui consiste à se tenir dans une même position sans rien manger jusqu'à ce qu'on périsse d'inanition.

Une de ces pénitences les plus usitées dans les temps anciens était de se brûler vif. Nous en trouvons des exemples

---

1 Turner, Ambassade au Tibet, trad. franç., tom. II, pag. 24. Moor, *Hindu panth.*, pag. 162. *Asiat. res.*, vol. V, pag. 37, etc., in-8.° Il y est question d'un autre pénitent de Benarès, qui couchait jour et nuit sur un lit recouvert de pointes de fer ; dans les chaleurs de l'été, il s'entourait de feux ; dans le froid, il laissait tomber goutte à goutte de l'eau froide sur sa tête.

2 *Cap.* 6, 31.

3 *Ramay.*, édit. Serampore, vol. II, pag. 431.

4 Moor, *Hind. panth.*, pag. 130.

5 *Ram.*, édit. Seramp., vol. II, pag. 431.

dans le Ramayana [1] et dans les pièces de théâtre publiées par Wilson. Les auteurs grecs rapportent aussi que *Sarmanochagas* (Sramanatcharya) se brûla à Athènes, et *Calanus* (Kalyana) à Pasargada, en présence de l'armée d'Alexandre [2]. Il paraît que quelques-uns des premiers patriarches ou saints qui succédèrent à Bouddha Schakiamouni, ont suivi la même coutume.

Ces pénitences barbares s'appuient, comme on voit, sur des autorités respectables par leur antiquité. Il paraît que les Védas mêmes recommandent de pareils suicides. Les théologiens modernes de l'Inde, voulant en abolir l'usage, ont déclaré que ces autorités anciennes ne se rapportent plus à l'époque actuelle du kalyuga [3]; mais le peuple superstitieux n'en tient pas compte, et s'il est rare que des pénitens se fassent brûler, il y en a toujours qui se noient dans les fleuves sacrés ou qui se font enterrer vivans. [4]

Colebrooke rapporte qu'à la fête annuelle près de Calabhaïrana il arrive ordinairement huit à dix exemples de gens qui se précipitent volontairement du haut d'un rocher, et l'*Asiatic journal* nous apprend qu'en 1827 un vieux pénitent, âgé de plus de cent ans, ayant rassemblé sept ou huit cents autres pénitens mendians, les régala pendant deux jours, après quoi il se fit enterrer vivant par eux. [5]

Le fruit de ces mortifications n'est pas seulement de détruire tous les péchés; mais, de même que les sacrifices, elles sont aussi regardées comme des moyens de forcer les dieux à accorder des grâces extraordinaires, soit dans cette vie, soit dans la vie à venir. Cette question exige un examen particulier.

---

1 *Lib.* 2, *sect.* 49; vol. III, pag. 74. Cf. Wilson, *Hindu theatre*, vol. I. *Mrichchakati*, pag. 12, *ibid.*; vol. III, *Mudra Rakschasa*, pag. 139. Strabo, XV.

2 *Diod. Sic.*, liv. XVII.

3 Wilson, *Hind. theat.*, *introd.*, vol. I, pag. 5.

4 *Asiat. res.*, vol. VII, pag. 256, in-8.°

5 *Asiat. res.*, vol. VII, pag. 256; *Asiat. journ.*, *Febr.*, 1828, vol. XXV, pag. 263; vol. II, pag. 259.

CHAPITRE X.

Des avantages qu'on obtient par le tapas. Réflexions générales sur le système du karma.

« Le tapas, dit le code de Manou [1], est la racine de tout bonheur divin et humain. Les sages l'appellent le milieu; les connaisseurs des Védas, le comble (la fin) du bonheur. Les *Richis* [2] qui se domptent eux-mêmes, qui vivent de fruits, de racines et d'air, voient par le tapas les trois mondes avec tout ce qui est mobile et immobile. Les remèdes, les médicamens, la science et les différentes conditions divines, sont obtenues par le tapas; il en est l'accomplissement : ce qu'il y a de difficile à vaincre, à obtenir, à approcher, à exécuter, s'accomplit au moyen du tapas, mais le tapas lui-même est ce qu'il y a de plus difficile; ceux même qui ont commis de graves péchés, qui ont fait ce qu'ils n'auraient dû faire, sont purifiés par le tapas. Les vers, les serpens, les oiseaux, les quadrupèdes, les vents et les plantes, vont au ciel par la puissance du tapas [3]. Tous les péchés quelconques, commis par la pensée, la parole et le corps, sont détruits par le feu du tapas. Par l'effet du tapas d'un Brahmane pur, les dieux obtiennent les sacrifices et font croître les objets des désirs. Le puissant Seigneur des créatures (Manou) créa le Sastra (le code de Manou) par le tapas : c'est par le tapas que les Richis ont obtenu les Védas; ainsi les dieux ont déclaré le tapas digne de grande vénération, après avoir vu que tout cet univers lui doit sa pure origine. »

Les poèmes épiques abondent en exemples des effets mi-

---

1 *Cap.* 11, 234 — 244.

2 Ce sont les saints, il en sera encore parlé.

3 La condition assignée à chacun dans la vie terrestre est pour lui un tapas, s'il en remplit fidèlement les devoirs. Voyez aussi *Manou*, *cap.* 11, 235, où les occupations des quatre castes sont représentées comme des pénitences.

raculeux du tapas. Ainsi le chariot céleste d'Indra ne saurait être vu et encore moins monté par quelqu'un qui ne serait pas purifié par le tapas.[1]

Manou obtient par le tapas la faculté de créer tous les êtres, les dieux, les asouras, les hommes et les mondes, les choses mobiles et immobiles[2]. « Les vertueux, est-il dit ailleurs, conduisent par leur véracité le soleil et soutiennent la terre par le tapas[3]. » Le vieil anachorète Gantama déclare que c'est par le tapas qu'il a obtenu la faculté de connaître tous les desseins des autres.[4]

Le Mahabharata lui-même, le Ramayana, les Pouranas, sont composés par la puissance acquise au moyen d'austères mortifications.[5]

Visvamitra promet au roi Trisankou de le faire monter vivant au ciel par la seule puissance de ses mortifications; les dieux ayant refusé de recevoir ainsi le roi, Visvamitra crée aussitôt un autre ciel et d'autres dieux, et force de cette manière les dieux, non-seulement à recevoir Trisankou, mais encore à laisser subsister toute sa nouvelle création, qui forme depuis l'hémisphère méridional du ciel avec ses diverses constellations.[6]

Le pieux roi Yudischtiras ayant le malheur de n'avoir pas d'enfans, se soumet à de rudes austérités, jusqu'à ce qu'enfin il obtient une fille pour prix de sa pénitence.[7]

Cette même fille ayant su que son époux Satyawan devait sous peu lui être enlevé par la mort, s'applique à une

---

1 *Indralok.* (épis. du *Mahabh.*), *edid. Bopp.*, cant. 1, sl. 17.

2 *Diluv.*, *edid. Bopp.*, sl. 51 — 55 (épis. du *Mahabh.*)

3 *Savitri*, *edid. Bopp.*, cant. 5, 47 (épis. du *Mahabh.*). Cf. l'idée des Juifs, que le monde périrait s'ils cessaient de prier Jehova.

4 *Ibid.*, cant. 6, 11 — 13.

5 *Manou*, *cap.* 11, 243; *Mahabh. Exordium apud Frank*, *Chrestom. sanscret. Ramay.*, *lib.* 1, *sect.* 3; *Bhagav.*, pag. 16.

6 *Ramay.*, *lib.* 1, 59, 60, édit. Schlegel.

7 *Savitri*, cant. 1, 5. Cf. *Ramay.*, 1, *cap.* 43, édit. Schlegel, vol. I, pag. 160: l'Histoire du roi Bhagiratha.

dure pénitence, pour prix de laquelle elle demande au dieu de la mort la permission d'accompagner son époux.[1]

Les femmes disent de Sita, épouse de Rama : « Il faut qu'elle ait beaucoup de vertu et qu'elle ait pratiqué beaucoup de pénitences pour avoir eu le bonheur d'être unie à Rama.[2] » De même aussi Parvati obtient par des austérités la faveur d'être la femme de Siva.[3]

Les ennemis des dieux même peuvent se procurer par des mortifications de pareilles faveurs extraordinaires.

Ainsi Pouloma, un Daïtya[4], et Kalaka, la grande Asouri, subirent pendant un millier d'années célestes une dure pénitence, pour récompense de laquelle Brahma leur accorde la grâce qu'ils demandent; savoir : exemption des grandes douleurs et immortalité pour leurs descendans.[5]

Les géans Sunda et Upasunda obtiennent par une longue et terrible mortification la faculté de prendre une forme à volonté et d'être invincibles à tout autre qu'à eux-mêmes.[6]

Les Danavas[7] obtinrent de Brahma, par suite d'une pénitence, la grâce de pouvoir vaincre Indra et les dieux, et d'habiter leur capitale.[8]

Aussi les dieux, en voyant un pénitent se vouer aux mortifications, sont-ils bien loin de s'en réjouir; ils emploient au contraire toutes sortes de séductions pour interrompre sa pénitence; quelquefois ils envoient une nymphe charmante[9]

---

1 *Savitri*, cant. 4, 3.

2 *Ramay.*, *lib.* 2, 14, vol. II, pag. 164, édit. Seramp.

3 *Vid.* le poème : *Cumara sambhava* de *Calidasa*, dans *Asiat. res.*, vol. X, pag. 427, édit. in-4.° *On sanscrit and pracrit poetry*, *by Colebrooke.*

4 « Les Daïtyas ou enfans de Diti, ou les Asouras, sont des êtres puissans, toujours en guerre avec les dieux.

5 *Ardschun.*, *edid. Bopp.*, 10, 17.

6 *Sundup.*, *edid. Bopp.* 1, 7 — 23.

7 Ce sont les mêmes que les Daïtyas ou les Asouras.

8 *Ardschun.*, 9, 29.

9 Voyez l'Hermitage de Kandou, Journ. asiat., 1; l'Histoire du père

dont la mission est pourtant assez dangereuse, en ce qu'une imprécation lancée contre elle par le pénitent irrité, ne manquerait pas d'avoir son effet.

C'est ainsi que la belle nymphe Rambha, ayant voulu séduire Visvamitra, fut changée par l'imprécation de celui-ci en une colonne de pierre pour mille ans. [1]

Le dieu de l'amour lui-même, ayant voulu interrompre une pénitence du dieu Siva, fut réduit en cendres par le feu terrible des regards de celui-ci. [2]

Lorsque les dieux ne peuvent empêcher l'accomplissement de la pénitence, ils cherchent quelquefois à éluder la grâce qu'ils n'ont pu refuser d'accorder.

Siva, par exemple, ayant été obligé de donner à un géant pour prix de sa pénitence le pouvoir de réduire en cendres tous ceux sur la tête desquels il mettrait les mains, l'ingrat voulut faire sur Siva même l'expérience de son pouvoir; mais Vichnou engagea le géant par une ruse à mettre la main sur sa propre tête, et ainsi Siva fut sauvé. [3]

Sunda et Upasunda, qui ne pouvaient être vaincus que l'un par l'autre, s'entre-détruisirent eux-mêmes, les dieux leur ayant envoyé une nymphe séduisante, dont la possession excita une lutte pernicieuse entre les deux frères.

Ravana ayant obtenu la grâce de ne pouvoir être vaincu ni par les dieux ni par les Danawas et les Yakschas, Vichnou se fait homme dans la personne de Rama pour le détruire. [4]

En général, l'idée d'une puissance miraculeuse qui peut s'obtenir par les pénitences, idée qui fournit à l'imagination des poètes un sujet inépuisable, est commune aux Indous de

---

de Sakountala, Nouv. Journ. asiat; la Sakountala de M. de Chezy, appendice; *Ramay. lib. I*, 63, 64, édit. Schlegel; *Sundupas.* 1, 12.

1 *Ramay. lib.* 1, 64, édit. Schlegel.

2 *Idem*, 1, 25, édit. Schlegel.

3 Dubois, vol. II, pag. 251, chap. 32.

4 *Ramay.* 1, 14, édit. Schlegel.

toutes les sectes [1], et passa même chez les Mahométans de la Perse. Le schah Mahmoud (en 1725) se voyant sur le point de périr, essaya de se sauver par la pratique du tapas. [2]

Dans l'ensemble du système religieux que nous venons d'exposer, l'unique motif présenté à l'homme pour le porter à l'accomplissement de ses devoirs, c'est l'intérêt, c'est la crainte du châtiment d'un côté, et l'espoir des récompenses de l'autre. Le péché et la vertu ne sont estimés que d'après l'œuvre extérieure, on n'a aucun égard à la plus ou moins grande pureté de l'intention: il en est de même de l'expiation des péchés; la religion devient une espèce de calcul; la somme des mérites est déduite de la somme des fautes, et le restant de celles-ci est expié dans les tourmens de l'enfer. S'il y a excédant de mérite, l'ame passe au paradis d'Indra, et après que le temps des récompenses ou des châtimens est expiré, l'homme renaît sous des conditions plus ou moins avantageuses, selon les dispositions que son ame avait précédemment contractées. Le but auquel tend tout le système, est évidemment de maintenir le culte extérieur et les institutions civiles et politiques qui s'y rattachent. S'il n'y a rien là qui se ressente de la vie contemplative, on voit pourtant dans les œuvres d'expiation, et surtout dans les mortifications, des traces de la vie ascétique et solitaire, dont les principes fondamentaux se trouvent dans les doctrines mystiques du système du Védanta.

---

1 *Transact. of the roy. as. soc.*, vol. I, pag. 36, etc. Crawfurd (*Journal of an embassy from the governor general of India to the coast of Siam and Cochinchina.* Lond. 1824, in-4.°) raconte que l'usurpateur qui, en 1769, s'empara du trône de Siam, croyait pouvoir acquérir par des pénitences assidues la faculté de voler dans les airs. L'évêque catholique qui se trouvait à sa cour, lui en ayant voulu démontrer l'impossibilité, fut chassé du pays comme un impie.

2 Malcolm, *Histor. of Persia*, vol. II, pag. 16.

CHAPITRE XI.

Du système du Védanta. Doctrine sur la nature de l'Être suprême.

D'après le Védanta [1], système de théologie fondé sur les Upanischadas, il n'existe réellement qu'un seul être qui a la cause de son existence en lui-même de toute éternité (*Swayambhu*) [2] : il est la cause créatrice et matérielle de ce monde, créateur et création, moteur et matière mise en mouvement ; tout émane de lui, tout est lui, tout rentre en lui : ainsi que l'araignée produit d'elle-même son fil, et le retire en elle à volonté, ainsi que les cheveux croissent sur le corps, ainsi que les plantes surgissent de la terre pour y retourner, de même aussi l'univers émane de l'essence divine, subsiste en elle et y retourne [3]

Si les créatures s'attribuent une existence individuelle hors de la divinité, c'est l'effet d'une illusion ou d'une puissance magique (*maya*) par laquelle Dieu lui-même captive leurs sens. Dieu est la cause immédiate de tous les changemens, sans qu'il en soit jamais affecté. L'univers n'est qu'un jeu immense qui se passe dans l'esprit suprême par des raisons incompréhensibles.

Quand les forces divines sont concentrées en elles-mêmes, sans agir au dehors, c'est l'état du *yoga;* quand elles se ma-

---

1 Voyez les traités de Rammohun Roy, qui ont été cités plus haut. Les *Onpnekhat* d'Anquetil. *Transact. of the roy. asiat. soc.*, vol. I, *pars* 1. *Essay on the philosophy of the Hindus*, part. 5, *by Colebrooke*; Lond. 1829. Cf. Dow, *History of Hindustan*, vol. 1, Préface, pag. 38; Lond. 1768.

2 Cet être est aussi appelé *Brahma*, au neutre; ce qu'il ne faut pas confondre avec le dieu *Brahmâ*. au masc.

3 *In the same way as cobweb is created and absorbed, by the spider (independently of exterior origin) as vegetables proceed from the earth, and hair and nails from animal creatures, so the universe is produced by the eternal supreme being.* Rammohun Roy, *Moonduk opunishad.*

nifestent par les merveilles de la création, c'est le *vibhuti* de Dieu[1]. Ces manifestations ont lieu dans des successions régulières, séparées les unes des autres par des périodes de repos, de concentration de Dieu sur lui-même, et embrassant une durée immense. Ces périodes se succèdent sans interruption d'éternité en éternité ; c'est ce qu'on appelle les jours et les nuits de Brahma.[2]

Les Védantins, partant de l'idée de l'invariable et de l'absolu, de ce qui n'est soumis à aucune altération quelconque, en opposition de ce qui est variable et changeant, distinguent dans l'Être suprême une nature supérieure et une nature inférieure, dont l'une comprend toutes les qualités de Dieu qui portent le caractère de l'existence invariable et absolue, et l'autre toutes celles qui sont sujettes à la variation : ils appellent l'une, la *nature supérieure ;* l'autre, la *nature inférieure* de Brahma.

« La nature (*prakriti*), dit le *Bhagavadgita*[3], et l'esprit sont l'une et l'autre sans commencement, et les changemens, ainsi que les gounas (qui en sont la cause), ont leur origine dans la nature. Dans l'état de puissance créatrice dans la création, la cause primitive s'appelle nature; dans l'état de perception du plaisir et de la douleur, cette cause est appelée esprit. L'esprit, mis en contact avec la nature, jouit des gounas inhérens à la nature : — spectateur, approbateur[4], conservateur, principe jouissant, seigneur suprême, ame suprême; c'est ainsi que s'appelle l'esprit suprême qui habite ce corps. »

Dans ce passage et dans d'autres encore, la nature (*prakriti*)

---

1 *Bhagav.*, 13, 19.

2 *Manou*, *cap.* 1, 51 — 53, 68 — 72. Un jour de Brahma est égal à 4,320,000,000 de nos années, et une nuit de Brahma en embrasse autant.

3 *Bhagav.*, *lib.* 13, 19, 20.

4 M. Schlegel traduit : *Monitor*, ce qui ne paraît pas conforme au texte.

et l'esprit (*pourouscha*) sont séparés l'une de l'autre, de sorte que la nature est ce que nous appelons le monde, l'ensemble des substances matérielles et des forces qui les régissent; tandis que l'esprit est le principe immatériel, doué de la faculté d'observer, de contempler la nature, de jouir de ses phénomènes et de ses révolutions, sans avoir par lui-même aucune influence sur elle.

Les Védantins, ponr rendre plus compréhensibles ces subtilités métaphysiques, ont eu souvent recours à des comparaisons allégoriques. Selon eux, par exemple, il faut concevoir le rapport entre la nature et l'Être suprême comme celui entre le corps de l'homme et son esprit. L'homme, avec son corps et son ame, est, sur une échelle réduite, l'image de l'Être suprême.[1]

Les attributs de l'Être suprême, considéré dans sa nature supérieure, sont tous ceux de la perfection infinie, immuable et absolue; il est un, éternel, inaltérable, imperceptible aux sens, partout présent, tout-puissant, omniscient, simple et sans parties, sans pareil; ineffable, incompréhensible à tout autre qu'à lui-même; il est la sagesse, la vérité, la béatitude suprême.

Quoiqu'on lui attribue la toute-puissance, on ne lui attribue pas la force créatrice. L'acte de créer, faisant supposer un changement dans celui qui crée, a paru incompatible avec la nature supérieure de l'Être suprême, dont le caractère est l'invariable et l'absolu; on a donc rangé la puissance créatrice et active de Dieu au nombre de ses qualités inférieures, en l'attribuant à la nature (*prakriti*).

---

1 Voyez *Bhagav.* Dans le *Moonduk opun.* on lit : « Le ciel est sa tête; le soleil et la lune sont ses yeux; l'espace forme ses oreilles; les Védas sont ses paroles; l'air est son haleine; le monde est sa faculté de perception, et la terre forme ses pieds ». Cf. Frank, *Vyasa*, 1, *Equus mundi.* Dans le *Bhagavadam* (3, pag. 57) on pousse l'allégorie jusqu'à des parties du corps humain que la décence défend de nommer.

Cette nature, faisant partie de l'Être suprême, est éternelle comme lui, par rapport à son essence; mais soumise aux changemens par les actes de la création et de la destruction, par rapport à sa manifestation.

Il faut bien se garder de croire que ce que les Védantins appellent la nature inférieure de Dieu, ou la nature en général, soit la matière informe (ὕλη) sur laquelle agit le principe spirituel ou le créateur lui-même, de telle sorte qu'il en résulte, comme produit, cet univers. La nature, selon eux, est un immense organisme, ayant en lui-même et la matière et les forces qui agissent sur celle-ci, et l'intelligence et les lois qui régissent ces forces. La nature, considérée indépendamment de l'Être suprême en sa qualité d'Être absolu, a en elle son intelligence, sa faculté de conscience du moi, sa faculté de perception et les élémens dont sont composés les corps.

D'après cette théorie on distingue dans la nature huit principes constitutifs, dont cinq (la terre, l'eau, le feu, l'air, l'éther) sont les élémens matériels, de la combinaison desquels tous les corps sont formés; les trois autres sont des facultés plus élevées, des facultés intermédiaires, inhérentes à la *prakriti*, et par lesquelles la nature supérieure de l'Être absolu est en contact avec le monde matériel. Ces trois principes, correspondant à des principes semblables dans la nature inférieure de l'homme, sont :

1) Le *manas* ou la faculté de percevoir les impressions des corps élémentaires et de réagir sur eux; c'est par le manas que l'Être suprême sent immédiatement tout ce qui se passe dans le monde.

2) Le *bouddhi* ou l'intelligence, faculté de transformer en notions et idées les sensations transmises par le manas, et de réagir par celui-ci sur la matière, pour lui imprimer cet ordre intelligent et cette régularité que présentent les œuvres de la création.

3) L'*ahankara*, ou la faculté qui, par la puissance magi-

que de Dieu, produit dans les êtres la conscience du moi, de leur existence individuelle.[1]

Outre ces huit élemens, si on peut s'exprimer ainsi, on distingue encore dans la nature trois *gounas*, c'est-à-dire, qualités, forces ou instincts[2], par lesquels Dieu agit dans les diverses créatures; ce sont pour ainsi dire les forces matérielles agissant dans la création.[3]

La première est appelée *sattwa;* c. à d., essence, être : elle porte à s'attacher à ce qui est réel, vrai, juste; à ce qui rend vraiment heureux: elle domine dans les hommes sages et vertueux, ainsi que dans les classes d'êtres supérieurs aux hommes, tels que les dieux ou Dévas; elle fait la base de toute sagesse et de toute véritable vertu.

Le second gouna est le *radjas*[4]; c. à d., apparence, illusion; il porte à s'attacher à ce qui est changeant, illusoire; il produit l'impétuosité qui se manifeste dans les désirs et les passions, et domine plus ou moins dans la plupart des hommes, ainsi que dans les animaux et les êtres inférieurs qui se rapprochent le plus de l'homme.

---

1 *Bhagav.*, 7, 4. « La terre, l'eau, le feu, l'air, l'éther, le manas, le bonddhi et l'ahankara, telles sont les huit divisions de ma nature. Cette nature est l'inférieure; sache que j'ai encore une nature supérieure, le principe de vie qui supporte le monde. »

2 Il est difficile de rendre exactement le sens du mot *gouna;* il veut dire qualité, vertu, dans les différentes acceptions que nous donnons à ces mots. Quand il est question des trois *gounas*, le mot instinct (allemand : *Trieb*) me semble le mieux exprimer l'idée des Indous; il me paraît très-probable que, dans l'ancien système des Védas, les trois dieux, Brahma, Vichnou, Siva, sont les personnifications de ces trois *gounas*.

3 Quand nous parlons de forces agissant dans la nature, nous distinguons les forces purement physiques des forces ou des principes doués de vie. Les Indous ne connaissent que ces dernières; pour eux il n'y a rien de purement physique et mécanique, tout est vivant, la plante, la pierre, et la nature elle-même n'est qu'un immense ζῶον : c'est ce qu'il faut bien remarquer pour comprendre la théorie des trois gounas.

4 Radjas veut dire éclat, couleur, passion; de *randsch.* Le *radjas* est ce qui *paraît*, opposé au *sattwa*, à ce qui est *réel.*

Le troisième gouna est appelé *tamas* ou ténèbres : il porte à l'inertie, à l'assoupissement intellectuel et moral ; il est la source de l'ignorance et de la perversité, et domine dans les êtres qui occupent le dernier degré sur l'échelle des créatures.

C'est par ces gounas que l'Être suprême agit dans la nature, dans toutes les créatures : c'est une erreur produite par l'illusion, que de croire qu'on agit par soi-même. L'ame elle-même est libre de suivre l'impulsion de tel ou tel autre des gounas ; mais toujours elle reste simple spectatrice de l'action, qui vient elle-même de Dieu au moyen de ces gounas.

Telle est l'idée que l'école du Védanta donne de la nature, comme faisant partie de l'Être suprême. Quand cet organisme de la prakriti est en action, il est appelé *pravritti*[1] (*discrete principle*, selon Colebrooke), ou dans le langage mythologique, le jour de Brahma. Lorsque cet organisme est concentré sur son principe absolu, sans être développé, lorsque les phénomènes de la création n'existent que virtuellement, de même que les feuilles et les fruits d'un arbre existent virtuellement dans son germe, alors il est appelé *nirvritti*[2] (*indiscrete principle*) ou le sommeil de Brahma. D'après une loi constante et absolue, la nature passe de toute éternité à des époques successives de l'état de nirvritti à celui de pravritti ; elle se déroule pour ainsi dire du principe suprême et se replie en lui, semblable à la tortue, qui fait alternativement sortir et rentrer ses membres.

CHAPITRE XII.

Doctrine du Védanta sur la nature de l'homme.

L'homme étant en petit ce que l'univers entier ou l'Être suprême est en grand, il faut distinguer aussi dans l'homme une nature inférieure et une nature supérieure.

---

1 *De pra-vrit, provolvere, provolutio.*

2 *De nir-vrit, retrovertere, reditus, reversio.*

Cette dernière est l'ame, *atma*, *pouroucha :* elle n'est pas différente de Dieu lui-même; car il n'y a qu'une seule ame dans tous les êtres.[1]

L'ame de l'homme, étant identique avec l'ame universelle, a tous les attributs de celle-ci : éternité, incorruptibilité, science et puissance infinies; mais par suite de l'illusion produite par Dieu même, elle n'a pas la conscience de sa divinité, se trouvant enfermée dans une enveloppe matérielle, qui constitue la nature inférieure de l'homme et qui devient la cause de tous les péchés et de toutes les souffrances.

Les mêmes huit élémens et facultés attribués à la nature inférienre de la divinité, se retrouvent dans la nature humaine et forment des enveloppes successives, dans lesquelles le principe divin de l'ame se trouve contenu.

L'enveloppe extérieure est formée par le corps grossier, perceptible aux sens et composé des cinq élémens; il est muni de cinq organes de perception, dont chacun répond à un des cinq élémens, et qui font parvenir à l'ame les impressions sensuelles: il y a de plus dans le corps grossier cinq organes d'action, par lesquels l'homme réagit sur le monde extérieur.[2]

Ce corps grossier entoure une autre enveloppe, un corps subtil, infiniment petit et imperceptible[3] aux sens, faisant le médiateur entre l'ame et le corps grossier; il est le siége du manas, du bouddhi et de l'ahankara, ou des facultés intellectuelles; il accompagne l'ame dans toutes ses transmigrations et ne la quitte que lors de la délivrance complète, quand elle est absorbée dans l'ame universelle. C'est revêtue

---

1 *Moonduk opun.* « De même que mille étincelles d'une même nature jaillissent de la flamme, de même aussi différentes ames émanent de l'Être éternel, et y retournent. »

2 Ici le nombre cinq est évidemment adopté pour obtenir un nombre correspondant à celui des cinq sens.

3 *Savitri*, 5, 16. « Du corps de Satyawan *Yama* (le dieu de la mort) tire avec violence un esprit *grand comme un pouce.* »

de ce corps subtil que l'ame reçoit après la mort le prix de ses œuvres, soit dans le paradis d'Indra, soit dans les demeures sombres de Yama, et le temps des punitions ou des récompenses étant expiré, ce corps, passant par une nouvelle naissance, s'allie avec un corps plus grossier, dont la nature dépend des inclinations et des dispositions que l'ame avait précédemment contractées.

Les trois qualités ou instincts dont il a déjà été parlé, pénètrent aussi la nature humaine, et sont la cause véritable des actions de l'homme. En poussant l'homme à s'attacher aux impressions des sens et au monde extérieur, elles produisent cette illusion (*maya*) qui fait croire que les créatures ont une existence réelle hors de l'Être suprême.

D'après cette théorie, la liberté de l'homme se trouverait totalement anéantie; il ne serait plus qu'une machine de bonheur ou de malheur, mise en mouvement à son insçu par une main inconnue, si l'école du Védanta n'admettait que l'homme a dans sa nature divine la faculté et l'obligation de se débarrasser, non pas de ces gounas mêmes, ce qui serait impossible, mais de leur empire. Il est libre d'adhérer à leur impulsion ou de s'y refuser; s'il y adhère, il en est dominé, il est enchaîné par eux aux choses périssables, livré aux flots des changemens du monde et privé de la conscience de sa nature divine; c'est là la source des péchés, des erreurs, des souffrances. Les gounas eux-mêmes ne sont pas le mal, car ils viennent de Dieu : agir par les gounas n'est pas non plus le mal; car il serait impossible à l'homme d'en détruire l'action. Le mal consiste en ce que l'ame se soumet volontairement à l'empire des qualités du radjas et du tamas, au lieu de les dominer et de s'attacher uniquement au sattwa; car alors le principe divin inaltérable se trouve soumis à l'influence de ce qui est périssable et changeant, et l'homme ne peut être que malheureux. Le bonheur véritable consiste donc à ce que l'ame soit libre des entraves que lui causent ses enveloppes matérielles, à ce qu'elle se débarrasse de l'empire

des qualités qui l'enchaînent au monde extérieur et l'empêchent d'arriver à la conscience de sa véritable nature divine.

CHAPITRE XIII.

Du bien suprême selon le Védanta.

Selon le Védanta, tous les maux physiques sont des conséquences du mal moral ou du péché, et ce dernier a sa source dans l'empire que les gounas et les sens exercent sur le principe divin de l'ame. Cet empire provient de l'ignorance dans laquelle l'ame se trouve sur son propre être; ignorance produite par les dispositions perverses que l'homme a contractées dans une existence antérieure [1]. Cette manière d'expliquer l'origine du mal, au lieu de résoudre la question, ne fait que la reculer; aussi les Védantins ont-ils été obligés d'admettre que ce monde, avec tous ses phénomènes, n'est qu'un jeu immense de l'Esprit suprême; jeu dans lequel l'ordre moral est néanmoins rigoureusement observé. Pour arriver au bonheur suprême, il faut que les ténèbres de l'ignorance et de l'illusion qui offusquent l'ame, soient dissipées, et que l'ame arrive à la véritable conscience d'elle-même et de son essence divine; alors elle reconnaît que tout est en Dieu, que Dieu est en tout, que c'est une déplorable illusion que de croire qu'il existe quelque chose hors de Dieu; elle sait qu'elle est Dieu lui-même, et se voit elle-même dans tous les êtres; elle ne craint plus rien, ne désire rien, n'espère rien, ne hait rien; bien qu'encore retenue dans l'enveloppe corporelle, elle y vit comme si elle n'y était plus; la mort, la vie, ne sont plus rien pour elle; elle est entièrement libre; elle a atteint le bonheur suprême, le *mokscha* ou la délivrance finale que le sage doit se proposer pour dernier but de ses efforts.

---

1 *Bhagav., variis locis.*

Les Védantins distinguent trois degrés du mokscha[1] : le premier, auquel l'homme peut atteindre dans cette vie, est appelé *djiwan mukti*, c'est-à-dire, délivrance dans la vie; il procure à l'homme la participation à la science et à la puissance divine. L'ame voit tout par l'intuition immédiate, sans avoir besoin du secours des sens et de la pensée; elle sait tout; elle lit dans les mystères du passé, du présent et de l'avenir; ce qu'elle dit, sont des révélations divines; elle peut prendre un corps à volonté, se mouvoir d'un endroit à l'autre par la seule force de la pensée, évoquer les morts, détruire ou créer, faire les miracles les plus étonnans, détrôner les dieux mêmes. C'est cette idée d'une puissance transcendante que l'homme acquiert par l'union avec Dieu, qui domine dans les poèmes épiques, où l'on trouve une infinité d'exemples de miracles opérés de cette manière par les saints. Cette idée est aussi la plus répandue parmi le peuple, qui regarde les dévots voués à la contemplation mystique comme des espèces de magiciens.

Le code de Manou n'attribue cette puissance miraculeuse qu'aux anciens sages, sans dire que les hommes puissent encore y parvenir. Le Bhagavadgita n'attribue au sage parfait une puissance illimitée que sur sa propre ame, mais non sur le monde extérieur. Ce n'est qu'après la dissolution du corps qu'il obtiendra l'identification entière avec la divinité.

Quant à la délivrance après la mort, les Védantins distinguent deux degrés. Les ames qui n'ont pas encore atteint le comble de la perfection, vont au ciel de Brahma, appelé *swarga*, où elles jouissent d'un bonheur infiniment supérieur à celui dont on jouit dans le paradis d'Indra. Néanmoins le ciel de Brahma est encore sujet aux révolutions du monde, et ses habitans doivent encore subir une renaissance[2]. Le second et dernier degré, c'est-à-dire l'absorption complète

---

1 Colebrooke, *Lond. Transact.*, II, 1, 38.
2 *Bhagav.*, 8, 16.

dans la divinité, est appelé *nirwana*[1]. Alors l'ame, se dépouillant même du corps subtil qui l'enveloppait encore, est absorbée dans l'ame universelle, de même que l'espace renfermé dans un vase s'unit à l'espace infini quand le vase vient à être brisé, de même qu'un fleuve se perd dans l'immense Océan et y perd son nom et sa forme[2]. Délivrée désormais de toute nécessité des renaissances, élevée au-dessus de toutes les révolutions que subit le monde dans les siècles des siècles, l'ame jouit pour toujours du suprême bonheur.

Les poètes, en parlant des saints qni ont atteint la perfection divine, leur assignent ordinairement pour demeure le ciel de Brahma, parce que la doctrine de l'absorption entière dans l'Être divin prête trop peu à la poésie et aux jeux de l'imagination.

Les différens degrés d'union avec Dieu ont été exprimés avec plus de subtilité par des théologiens indous plus modernes[3]. Le premier degré s'appelle, selon eux, *salokyam*, unité de lieu. L'ame est alors comme en présence de la divinité. Vient ensuite le *samipiam*, la proximité, où l'ame entre dans une plus grande familiarité avec Dieu. Le troisième degré est celui du *swaroupiam*, de la ressemblance ou de l'identité de forme, où l'ame participe à tous les attributs divins. Le dernier degré est celui de *sayodschiam*, de l'union parfaite, ce qui est autant que le *nirwana*.

Les théologiens indous se sont servis de diverses images pour exprimer l'union de l'ame avec Dieu avant l'absorption entière. Dans le Bhagavadgita cette union est toujours décrite sous les termes nobles de l'amitié et du pur amour. Dans les Upanishadas[4], Dieu et l'ame sont comparés à deux oiseaux qui habitent ensemble sur un même arbre. Dans les

---

1 Le mot allemand, *Verschweben*, *Verschwimmen*, exprime exactement le sens de ce mot.

2 *Moonduk opunishad.*

3 Dubois, vol. II, pag. 269, chap. 35.

4 Rammohun Roy, *Moonduk*, 2.

Pouranas et en général dans les ouvrages d'une date plus récente, cette union mystique est souvent représentée sous l'image de l'amour sexuel. Ainsi dans l'idylle dramatique, Gitagovinda, composée par Djayadeva, cette union est exprimée par les amours de Krishna et de Radha, avec un luxe de poésie qui touche quelquefois assez près de la licence.

Dans le dixième livre du Bhagavatpourana[1] l'union des ames à Dieu est représentée sous l'image du commerce charnel d'une multitude de femmes avec Krishna. « L'adultère, y est-il dit, est un péché contre le droit établi dans nos sociétés ; mais l'Être suprême n'est pas sujet à nos lois de convenance. Les voies inconcevables de Dieu ne doivent pas être confondues avec celles de l'homme. Il est des actions dont le but est inconnu et qui, criminelles pour nous, ne le sont ni pour les dieux, ni pour les saints. Alors, semblables au feu, la vertu et la sainteté purifient tout. »

CHAPITRE XIV.

De la science comme moyen d'atteindre le bonheur suprême, selon le Védanta.

Le bonheur suprême consistant dans l'absorption en Dieu, l'ame (*atma*), qui est elle-même le principe divin, n'a qu'à se ressouvenir de son origine divine, qu'à se connaître elle-même pour se savoir identifiée avec Dieu. On ne peut connaître Dieu que lorsqu'on est Dieu lui-même : dès qu'on sait que l'ame et Dieu ne sont qu'un, on est absorbé en Dieu; de sorte que la science (*djnana*) est le vrai moyen d'arriver à l'absorption en Dieu, ou plutôt la science de Dieu et l'identification avec lui sont la même chose.

---

1 Trad. franç., pag. 239. Cf. *Vaivarta pour.*

« Quand le sage aperçoit [1] l'Être tout-présent, la cause éternelle, alors, abandonnant les conséquences des bonnes et des mauvaises œuvres, il devient parfait et obtient l'absorption entière. Le sage, qui a reconnu que Dieu réside dans toutes les créatures, oublie toute idée de dualité; il est convaincu qu'il n'y a qu'une seule existence véritable, qui est Dieu. Alors il dirige tous ses sens vers Dieu seul, l'origine de la conscience de soi-même; il concentre sur lui tout son amour, détachant son esprit de tous les objets mondains par une application continuelle de l'ame sur Dieu : une personne ainsi dévouée à Dieu est estimée la plus parfaite parmi les adorateurs de la divinité. »

On pourrait citer une infinité d'autres passages des Upanischadas, où la vraie immortalité, l'identification avec Dieu sont représentées comme inséparables de la science.

Cette science qui met de l'unité dans la diversité, qui distingue ce qui est périssable et illusoire, de ce qui est éternel et absolu, ce qui est matière du principe qui connaît la matière, est essentiellement inhérente à l'ame même; elle ne saurait être le fruit du raisonnement, qui n'est qu'un instrument servant de médiateur entre l'ame et le monde matériel: elle n'est pas le fruit de l'expérience; car elle apprend à connaître Dieu, et Dieu est imperceptible aux sens: elle ne vient pas même de la révélation des Védas; car, quoiqu'elle soit contenue dans les Upanischadas, celui qui ne l'a pas déjà en soi, ne l'y comprend pas; pour celui qui l'a, les Védas mêmes deviennent superflus.

« Quand ton esprit, dit l'auteur [2] du Bhagavadgita, aura franchi les labyrinthes du trouble de l'esprit, alors tu parviendras à l'indifférence par rapport aux Védas et aux saintes traditions. [3] »

---

1 *Moonduk opunishad.*

2 2, 52.

3 Ce passage est un des plus difficiles du *Bhagavadgita.* M. Schlegel

L'étude des Védas et l'instruction des sages ne servent qu'à enseigner les vrais moyens d'arriver à cette science et par elle au bonheur suprême.

On voit déjà le mysticisme essayant de mettre de côté la révélation écrite dans les livres sacrés, pour la remplacer par la révélation intérieure de la conscience : quels sont les moyens qu'il faut employer pour obtenir cette science, c'est là ce que nous allons examiner.

CHAPITRE XV.

De l'æquanimité, comme moyen d'arriver à la science de Dieu.

Puisque la science de Dieu, inhérente à l'ame même, est seulement obscurcie par des influences extérieures, il faut avant tout éloigner ces dernières : or, ce qui offusque la science,

---

traduit : « *Tunc pervenies ad ignorantiam omnium quæ de doctrina sacra disputari possunt vel disputata sunt.* »

M. Rosen, *Radices*, pag. 70, traduit d'après le Commentaire de Sridharasvami : « *Tum audiendi ac auditi textus sacri ignorantiam sive incuriam adibis vel obtinebis; utriusque, ob indifferentiam, cognoscendi desiderium non commonstrabis.* »

L'auteur de l'article sur le *Bhagav.*, dans l'*Oriental magazine* (M. Wilson ?), *N.° V*, 1825, Calcutta, dit que tous les commentateurs expliquent *nirveda* par *the absence of passion, here indifference.* « *It is the result of ascertained knowledge (nir : certainty, veda : Knowing) of the futility of the dogmas of the Vedas. When his unterstarding shall overpass the glooms of infatuation, he will have attained independence, or the knowledge, which will make him independent of all that he has heard, or may have to hear.* Srotavya *and* sruta *imply the lessons of the Vedas. The Vedas collectively are called* sruti, *in opposition to* smriti, *Law, the knowledge remembered : the one being preserved by traditional communication from sage to sage, the other being the recollection ofpreviously divulged codes. Krishnas arguments have been directed against the assertors of the sacrifical injunctions of the Vedas, and in the same spirit he assures that when his friend become wholly indifferent to the consequences of acts, he will possess a knowledge to which the wisdom of the Vedas will be foolishness.* »

c'est d'abord le *tamas*, la qualité des ténèbres, qui produit l'ignorance; puis le *radjas*, la qualité qui est la source des désirs, des affections, des passions, et par conséquent de l'illusion qui attache l'homme aux choses périssables et l'entraîne au péché. Pour arriver à la science, il faut donc subjuguer les sens, dompter les désirs et les passions, les pensées mêmes, se soustraire à l'empire des *gounas*, s'élever au-dessus de toute crainte et de tout espoir, renoncer à tout motif d'intérêt et d'égoïsme, et parvenir ainsi à ce degré d'indifférence et d'impassibilité où l'ame est à la fois étrangère à toute souillure, à tout désir et à toute souffrance: alors seulement la science de Dieu peut se faire jour, puisque alors seulement les ténèbres qui l'enveloppent sont dissipées.

« La science du sage, dit le Bhagavadgita [1], est obscurcie par la qualité du radjas, cet ennemi continuel, multiforme, insatiable, ressemblant à un feu dévorant. Les sens, le sens intérieur (le *manas*), l'intelligence (le *buddhi*), sont le terrain où il exerce sa puissance; en obscurcissant l'intelligence il induit en erreur les mortels: il faut donc avant tout dompter les sens et repousser cet ennemi qui, en troublant la science et le jugement, entraîne au péché. On dit que les sens sont puissans: le sens intérieur est plus puissant qu'eux; l'intelligence est plus puissante que le sens intérieur, et ce qui est plus puissant que l'intelligence, c'est l'esprit même; c'est en lui qu'il faut s'affermir. »

« Quelquefois, dit le même livre [2], les sens impétueux emportent avec violence l'esprit du sage même; il faut donc dompter les sens en fixant continuellement l'attention sur moi (c'est l'Être suprême qui parle): celui qui est maître de ses sens a la véritable science; celui, au contraire, qui s'occupe des objets extérieurs, sent naître en lui l'attachement à ces objets: de là naît le désir, du désir la passion, et celle-

1 Liv. 6, 39.
2 Liv. 2, 60.

ci trouble l'intelligence ; l'intelligence troublée cause du trouble dans la tradition sacrée; il s'ensuit la perdition de l'esprit et de l'être même. »

« Les impressions[1] dont les sens sont affectés, causant le froid et la chaleur, le plaisir et la souffrance, vont et viennent, et n'ont aucune durée; celui qui n'en est pas agité, qui est égal dans le plaisir et dans la douleur, c'est là l'homme ferme, propre à l'immortalité. »

« Quand[2] il a dompté tous les désirs qui sollicitent le sens intérieur, quand il a le contentement en soi-même; alors c'est un homme affermi dans la science. Celui qui est inébranlable dans les douleurs, sans désirs dans la joie, sans attachement, sans crainte, sans colère, c'est là un *mouni*[3]; celui qui est en tout sans prédilection, qui, favorisé du bonheur ou frappé par l'adversité, ne ressent ni transports de joie ni aversion, celui-là possède la vraie science; celui qui, semblable à la tortue qui retire ses membres, détache ses sens des objets extérieurs, possède la vraie science. Les objets extérieurs se retirent devant l'esprit de celui qui s'en refuse la jouissance; il ne reste que l'action physique de ces objets sur l'esprit, et celle-là même cesse pour celui qui a vu l'Être suprême. »

« Celui qui[4], libre d'attachement et d'aversion, se sert de ses organes par rapport aux objets extérieurs, avec une ame ferme et indépendante, obtient le calme. Alors toutes les souffrances cessent, et l'intelligence remplit l'esprit en entier. L'esprit qui se laisse aller au gré de ses organes sensuels, est emporté comme un vaisseau poussé par le vent au milieu des flots. Celui qui retient tous ses sens des objets extérieurs, a la vraie science. »

« Celui[5] qui a renoncé à tous les désirs, qui ne s'attache

1 Liv. 2, 14.
2 *Ibid.*, 55.
3 Un sage anachorète. Voy. plus bas.
4 Liv. 2, 6.
5 *Ibid.*, 71.

pas aux objets extérieurs, qui est sans égoïsme et sans orgueil[1], obtient la tranquillité. »

« Celui qui sait se dompter lui-même[2], qui dirige son ame sur le seul objet (tout le reste n'étant qu'illusion), qui est content dans le froid et dans la chaleur, dans le plaisir et dans la souffrance, dans la gloire et dans l'opprobre, dans la science et dans l'ignorance, qui n'attache pas plus de prix à l'or qu'à la pierre ou à la motte de terre, c'est le véritable yogui[3]; il est le même envers les amis qu'envers les indifférens et les ennemis, envers les vertueux qu'envers les pécheurs. »

« Celui qui est d'une humeur égale envers amis et ennemis[4], dans la gloire et dans l'opprobre, dans la chaleur et dans le froid, dans la joie et dans la douleur, qui est libre de tout attachement, qui reste toujours le même qu'il soit loué ou blâmé, qui est taciturne, content de tout, sans domicile[5], ferme dans sa résolution, dévoué à moi (c'est Dieu qui parle), c'est là l'homme que je chéris. »

Un pareil sage, qui a obtenu la vraie science par l'empire qu'il exerce sur ses désirs et ses passions, est appelé : *tschitendryas*, c'est-à-dire, qui a dompté les sens; *asaktas*, c'est-à-dire qui n'est attaché à rien; *sannyasi*, c'est-à-dire qui a renoncé à tout; *yati*, c'est-à-dire qui s'est dompté; *dschina*, c'est-à-dire qui s'est vaincu lui-même; *bouddha*, c'est-à-dire dans lequel l'intelligence (*buddhi*) domine seule. Nous verrons que plusieurs de ces dénominations sont devenues synonymes au terme de *saint* en général.

---

1 Proprement « qui est *nirmama* et *nirahankara*, c'est-à-dire, qui ne tient pas au mien et qui n'est pas épris de son moi. »

2 Liv. 6, 7.

3 C'est-à-dire, dévoué à Dieu. Voy. plus bas.

4 Liv. 6, 18.

5 C'est-à-dire sans attachement à un endroit quelconque, de sorte qu'il ne regarde son existence ici-bas que comme un pélerinage où l'on n'a pas de domicile fixe.

Il faudrait citer presque tout le Bhagavadgita, si l'on voulait produire tous les passages qui recommandent cette impassibilité comme moyen d'obtenir la vraie science ou la sagesse. Les mêmes préceptes se trouvent dans les Upanischadas et dans le code de Manou.

« Il faut[1] considérer l'ame comme un homme allant en voit re. Le corps est le char; l'intelligence le conducteur; le sens intérieur forme les rênes; les sens sont les chevaux tenus en bride par le sens intérieur; les objets-extérieurs forment les chemins : si l'intelligence s'y prend mal et que le sens intérieur s'est relâché, alors les sens deviennent intraitables comme les chevaux sous la direction d'un conducteur maladroit. »

« Dieu[2] a créé les sens pour être dirigés vers les objets extérieurs; ils ne peuvent percevoir que ces objets, et non l'esprit éternel. Le sage qui désire la vie éternelle, retire ses sens de leur cours naturel et aperçoit l'Etre suprême partout présent. »

« Quoique l'homme[3] trouve du plaisir dans ce qu'il entend, dans ce qu'il voit, dans ce qu'il goûte, dans ce qu'il sent, dans ce qu'il touche, il n'en retire aucune utilité, parce que l'ame, en s'attachant aux objets extérieurs, oublie sa haute origine, qui est l'ame universelle.

« Ce corps, formé d'ossemens, de peau et de nerfs, rempli de graisse, de chair, etc., est un grand mal sans solidité; il doit périr : à quoi sert donc à l'ame de rechercher les plaisirs corporels.[4]

« Les habitans de ce corps sont la cupidité, la colère, le désir des biens, l'erreur, l'inquiétude, l'envie, la tristesse, la discorde, le désappointement, la faim, la soif, la vieillesse,

1 *Kath Opunish.*

2 *Ibid.*

3 *Oupnekh.*, *Brahm.* 65; Anquetil, I, 311.

4 *Ibid.*, *Brahm.* 61; Anquet., I, 295. Un passage tout-à-fait semblable se trouve dans le code de Manou, liv. 6, 49.

la maladie, la mort, les afflictions; à quoi sert-il de rechercher les plaisirs de ce corps ? »

« Les objets sensibles n'ont aucune durée; de même que les fruits des arbres croissent et périssent, de même aussi ces objets : qu'y a-t-il en eux qui soit digne d'être acquis ? Les grandes choses et les petites, les rois qui tiennent l'empire du monde, et les chefs des armées puissantes, avec leurs armées, leurs compagnons et leurs éléphans, ont abandonné leurs richesses et ont passé dans l'autre monde; personne ne put les sauver; ils n'ont pu échapper à la mort : ils étaient des hommes. Les Gandharvas, les Asouras, etc., les astres même ne dureront pas toujours: les mers même seront un jour desséchées; les hautes montagnes tomberont; l'étoile polaire même changera de place : la terre sera engloutie dans les ondes ? Tel est le monde. A quoi sert d'y chercher des plaisirs. Qu'on s'acquitte pendant toute sa vie d'œuvres méritoires, dans des vues intéressées; qu'on jouisse de tous les plaisirs, il faudra revenir dans le monde : on ne fera que passer d'un monde dans l'autre. Enfin, hors la science (de Dieu), il n'y a pas de tranquillité ni de délivrance. Excepté cette science, je ne vois dans ce monde rien qui soit désirable. »

« Le cœur [1], renonçant aux volontés et aux actes qui en résultent, retourne vers son principe, qui est l'ame universelle. Lorsqu'il est retourné vers son principe, qui est l'Être véritable, il ne lui reste plus aucune volonté, si ce n'est celle de l'Être véritable. Les désirs, excités par les sens, sont alors mis de côté, c'est la nature de l'ame de s'identifier avec l'objet de sa tendance. Si elle tend vers le monde, elle devient le monde; si elle tend vers l'Être véritable, elle devient cet Être.

« Le cœur impur est celui où il y a encore des désirs. Le cœur pur est celui où il n'y a plus de désirs. Quand l'homme est délivré de l'agitation des pensées accidentelles, il devient

1 *Oupnekh.*, *Brahm.* 75; Anquet., I, 356.

ferme; alors la qualité des ténèbres est éloignée, et il devient pur. Pour arriver là, il faut affermir l'ame, fermer l'accès aux désirs et aux pensées accidentelles, jusqu'à ce que l'ame s'évanouisse en elle-même. C'est là la science, c'est l'affranchissement : être attaché aux choses sensibles, c'est être enchaîné; être sans attachement, c'est être libre. »

« Le chemin[1], pour être uni à l'ame universelle, c'est de la connaître et de renoncer aux plaisirs des sens. Ceux qui se sont purifiés de toutes les passions et de toutes les imperfections, ces sages voient dans ce corps même cette ame qui est la lumière pure. »

« Lorsque l'homme est delivré de ses volontés propres, il est sauvé dès ce monde sans subir la mort. En quelque temps de la vie qu'il rompe les nœuds de la folie et de l'ignorance de Dieu, il est sauvé de la mort pour toujours. »

« Les hommes doués d'une vue pénétrante, d'un esprit plein de sagacité, ayant retiré leurs sens en eux-mêmes, les anéantissent. Ils anéantissent le sens intérieur en le soumettant à l'empire de l'intelligence; ils anéantissent l'intelligence en la soumettant à l'ame; ils anéantissent l'ame dans la collection des ames, et la collection des ames dans la grande ame. »

« Lorsque l'homme a soustrait de cœur et d'esprit ses sens aux choses sensibles et qu'il les retient sans mouvement vers elles, c'est là le grand degré de l'union : alors l'homme ne tombe point dans l'erreur par méprise ou négligence; il veille sans cesse pour s'en préserver. Si tous ne voient pas l'ame, c'est que l'ame détourne d'elle leurs sens et les fait tendre au dehors; car elle est le vrai maître; elle fait tout ce qu'elle veut. »

« Les hommes sages[2] ayant renoncé à l'idée de l'indépendance du moi et de l'égoïsme (*selfconsideration*), parce qu'ils ont reconnu que l'intelligence suprème est l'unique source

1 *Oupnekh. Brahm.* 83; Anquet., I, 390. Cf. *Brahm.* 25.

2 *Cena upan.*

des sensations, jouissent du bonheur éternel après avoir quitté ce monde. »

Des préceptes semblables pour arriver à la science et par elle au bonheur suprême, se trouvent dans le code de Manou. Ainsi il y est dit :

« En domptant les sens[1], en supprimant la joie et la haine...., il obtient l'immortalité. » — « Qu'il ne se réjouisse pas de mourir[2]; qu'il ne se réjouisse pas de vivre; qu'il attende le moment de sa mort, comme un journalier qui attend qu'on lui assigne sa tâche. » — « Qu'il supporte les injures[3], et qu'il ne méprise personne....; qu'il ne se fâche pas contre celui qui est en colère contre lui, qu'il réponde avec bonté à celui qui le maudit. Que, trouvant son plaisir dans la contemplation de l'Esprit suprême, il ne s'attache à rien; qu'il cherche le bonheur dans le commerce avec lui-même. »

« Semblable à un arbre[4] entraîné loin du rivage qui l'a vu naître, semblable à un oiseau qui abandonne la branche où il s'était reposé, l'homme doit quitter le corps; car alors il se voit délivré de la misère et du monstre dévorant de ce monde; laissant à ceux qu'il chérit le mérite de ses bonnes œuvres, et à ses ennemis le poids de ses fautes, il passe par le yoga de la contemplation au sein de la divinité éternelle. »

Nous avons cru devoir citer tous ces passages, parce que cette doctrine sur la nécessité de dompter les sens, les désirs, les passions et les pensées mêmes, de renoncer à tout attachement quelconque pour arriver à la science et par elle à l'affranchissement, est une des principales bases du système mystique des Védantins, sur lequel repose la vie ascétique et contemplative. C'est là le côté négatif de cette morale mystique, celui qui prescrit quels obstacles il faut éloigner,

1 Liv. 6, 60.
2 *Ibid.*, 45.
3 *Ibid.*, 47, 48, 49.
4 *Ibid.*, 49.

quelles entraves il faut briser, pour que la science de Dieu, inhérente à l'ame même, puisse se faire jour, puisse se produire dans la conscience. Il nous reste à considérer le côté positif, qui enseigne sur quel objet l'ame doit se fixer en se détachant des objets extérieurs; c'est du yoga que nous allons parler.

CHAPITRE XVI.

Du yoga ou de la contemplation mystique comme moyen d'arriver à la science de Dieu.

L'homme qui aspire au salut suprême par le moyen de la science, doit non-seulement se détacher de tous les objets extérieurs, il doit en même temps constamment diriger son esprit sur l'Être suprême; avec une volonté ferme et inébranlable, il doit concentrer toutes les facultés de son ame sur la contemplation de l'ame universelle. Cette direction constante de l'esprit sur Dieu s'appelle *yoga*[1]. Un homme qui s'y applique, s'appelle *yuktas* ou *yogui*, expression qui est devenue commune pour désigner tous ceux qui se vouent à la vie ascétique et contemplative.

Selon les Védantins, l'ame est capable d'une double direction, l'une au dehors vers les objets extérieurs, l'autre

1 Le mot *yoga* vient de *yudsch*, joindre, fixer une chose, diriger l'attention sur elle. M. de Humboldt, dans son Traité sur le Bhagavadgita, le traduit par le mot allemand *Vertiefung*, ce qui correspond à peu près à celui de concentration de l'ame sur un objet Le mot latin de *devotio*, par lequel yoga est rendu dans la traduction du Bhagavadgita de M. de Schlegel, est un peu vague, quoiqu'il soit difficile, sinon impossible, de trouver une meilleure expression dans la langue latine. Peut-être vaudrait-il mieux de se servir de l'expression sanscrite même. Dans le Bhagavadgita le mot yoga est aussi appliqué à l'Être suprême; il a alors la même signification de concentration de l'ame sur elle-même, en opposition de *vibhuti*, terme qui exprime l'expansion, la manifestation de Dieu par la création. Dans les hommes le vibhuti signifie la faculté d'agir avec une puissance surnaturelle sur le monde extérieur.

au dedans sur elle-même, ou sur l'Être suprême, ce qui est la même chose. L'ame, poussée à s'attacher aux objets extérieurs par l'influence des gounas qui engendrent l'illusion, peut se refuser à l'action de ces gounas; elle peut se replier toute entière sur elle-même, et alors elle se trouve absorbée dans la contemplation de l'ame universelle; alors elle jouit d'une intuition immédiate de toutes choses, qui est appelée *dhyana* ou *dschnana*, et qui est le résultat du *yoga*, de sorte que le yoga implique la science, le bonheur, l'affranchissement suprême.

« S'il a maîtrisé sa pensée en la concentrant sur lui-même, s'il n'est plus affecté par les désirs, il est ce qu'on appelle un *yuktas*. [1] » — « Quand la pensée cesse par l'effet du yoga [2], quand le yogui se contemple soi-même et trouve le contentement en soi, quand il reconnaît la béatitude infinie qui est au-dessus des sens, et que l'esprit seul peut comprendre; quand il est ferme et que rien ne saurait le faire sortir de la véritable existence; quand il trouve en cet état le bonheur suprême; quand alors aucune souffrance ne l'ébranle plus, alors il a atteint le yoga. Renonçant aux désirs qui ont leur source dans la volonté, domptant les organes des sens par l'esprit, l'ame obtient peu à peu la tranquillité; concentrant sur elle-même le sens intérieur, elle ne pense plus absolument rien. Toutes les fois que le sens intérieur veut divaguer au dehors, il faut le ramener à l'obéissance et le dompter. »

« Celui qui est toujours fixé sur Dieu [3] et qui se dévoue à Dieu avec une foi entière, est le plus parfait yogui. »

« Par une direction constante de l'intelligence, affranchie de tous les doutes [4], Dieu peut être clairement connu, et ceux qui le connaissent ainsi, jouissent de la vie éternelle. Cette

1 *Bhagav.*, 6, 18. Cf. 6, 19.
2 *Ibid*, 20. Cf. 7, 21.
3 *Ibid.*, 7, 46.
4 *Ujur Veda.*

partie de la vie[1] où les facultés des cinq sens et du sens intérieur sont dirigées vers l'Esprit suprême, et où la faculté intellectuelle cesse d'agir, passe pour la plus sacrée, et ce contrôle continuel sur les sens et le sens intérieur est le yoga. Il faut être vigilant quand on a acquis cet état. Un pareil contrôle est le fruit d'un exercice continuel, et cesse avec la négligence. »

On voit que les Védantins entendent par le yoga un état d'extase, d'intuition mystique, auquel on ne saurait arriver par l'étude et le raisonnement. L'étude des Védas, l'instruction d'un maître qui a déjà atteint cet état de perfection, sont recommandés comme des moyens préparatoires; mais les vrais moyens d'arriver au yoga sont d'une nature tout-à-fait ascétique; ils sont généralement compris sous le nom de *tapas*, mortification.

CHAPITRE XVII.

Du tapas ou de la mortification comme moyen d'arriver au yoga.

Dans le système vulgaire des œuvres, le but des privations et des mortifications que l'homme s'impose volontairement, est d'expier ses péchés et d'obtenir des dieux certaines graces qu'ils ne sauraient refuser au pénitent. Le système mystique du Védanta ne voit dans les œuvres de pénitence que des exercices ascétiques, par lesquels l'homme se rend indifférent aux plaisirs et aux souffrances, et parvient à s'élever à l'état du yoga : il déclare impur le tapas de ceux qui pratiquent des pénitences par la seule crainte du châtiment ou dans des vues d'intérêt et d'amour propre; souffrir des douleurs pour s'essayer dans l'indifférence, s'imposer des privations pour s'affranchir de l'empire des besoins et des désirs, mor-

---

1 L'auteur veut parler de la quatrième période de la vie du Brahmane. Voyez plus bas.

tifier le corps et l'esprit pour acquérir la fermeté de l'ame et la véritable indépendance, c'est là le vrai tapas, qui, sans doute, délivre aussi des péchés, parce que l'ame, renonçant à tout attachement terrestre, domptant les désirs et les passions, est par cela même purifiée de tous les péchés.

Les grâces extraordinaires que procure ce tapas ne sont pas de ces dons périssables, tels que les dieux les accordent à ceux qui pratiquent des œuvres méritoires; c'est le bonheur suprême, la vraie immortalité, l'union avec la divinité : grâces que les mortifications les plus austères, entreprises dans des vues intéressées, ne sauraient procurer.

Ainsi, quand les géans Sunda et Upasunda[1], demandent pour prix de leurs terribles mortifications, l'immortalité[2], Brahma leur répond : « Vous aurez tout ce que vous demandez, excepté l'immortalité; vous vous disiez : nous allons dominer, et c'est dans cette intention que vous avez pratiqué une mortification prodigieuse. Pour cette raison l'immortalité ne saurait vous être accordée. Afin de pouvoir vaincre les trois mondes, vous avez entrepris la pénitence; c'est pourquoi je ne puis agréer votre désir. »

Visvamitra[3] ayant effrayé tous les dieux par ses terribles austérités, demande à Brahma d'obtenir pour récompense la qualité d'un *brahmarschi*[4]. Brahma lui dit qu'il ne l'obtiendrait que lorsqu'il serait tout-à-fait maître de ses sens et de ses pensées.

Ce n'est qu'après avoir prouvé dans de grandes et nombreuses tentations qu'il est absolument maître de ses désirs et de ses passions, que Visvamitra peut acquérir par son tapas la science et la félicité suprême.

Aussi les poètes ont-ils soin de faire voir que tous ceux

---

1 *Sundupasunda*, 1, 22.

2 Immortalité veut dire ici la faculté de monter au ciel sans mourir.

3 *Ramay.*, *lib.* 1, 63 (édit. Schlegel, pag. 230).

4 *Brahmarschi*, c'est un rischi ou saint qui a la dignité d'un Brahmane. Voy. plus bas.

qui entreprenaient des pénitences dans des intentions impures et mondaines, tout en obtenant des grâces extraordinaires, fournissent toujours par leurs désirs impurs mêmes quelque occasion de se faire enlever la grâce qu'ils s'étaient ainsi procurée.

Les pratiques du tapas du sage sont au reste les mêmes que celles que nous avons déjà fait connaître. Les poètes surtout se plaisent à décrire ces tourmens et ces privations que s'imposent les sages qui aspirent à la suprême félicité. Le Bhagavadgita, qui se distingue sous tant de rapports par la plus grande élévation de ses doctrines, méprise non-seulement toutes les pénitences quelconques, entreprises dans un but intéressé, mais aussi toutes ces pratiques cruelles que l'homme s'impose pour obtenir la science et la félicité suprême.

« Les hommes, dit-il[1], qui s'infligent des pénitences terribles non autorisées par le Sastra; qui, dominés par l'hypocrisie et par l'égoïsme, poussés par les désirs et les passions, tourmentent en insensés l'organisation vitale qui habite ce corps, et moi (c'est Dieu qui parle) qui habite l'intérieur de cette organisation, ces hommes pensent comme les asouras (les démons). »

Le Bhagavadgita donne au mot *tapas* une signification plus élevée, en le bornant à cette force de volonté par laquelle le sage maîtrise les attraits des plaisirs et les souffrances. La science elle-même et les peines qu'on se donne pour l'acquérir, est, selon lui, le véritable tapas.

« Bien des hommes, dit Krischna[2], s'étant affranchis de l'attachement, de la crainte, de la colère, s'étant identifiés avec moi, s'étant confiés en moi, ont atteint l'union avec mon être après avoir été purifiés par le tapas de la science.

Le Bhagavadgita[3] divise le tapas en celui du corps, de

---

1 Liv. 17, 5.
2 Liv. 4, 10.
3 Liv. 17, 14.

la parole et de la pensée, d'après la triple partition des devoirs généralement reçue chez les Indous; il dit : « Être chaste et s'abstenir des offenses, est le tapas du corps; parler avec bienveillance et vérité, lire assidûment les Védas, c'est le tapas de la parole; être pur de cœur, bienveillant, silencieux, se dompter soi-même, purifier son ame, c'est le tapas de l'esprit. »

Le même livre divise encore le tapas en trois espèces, selon les trois qualités ou gounas; il dit[1] :

« S'appliquer avec une foi entière à cette triple pénitence (du corps, de la parole et de la pensée), sans aucun désir de récompense et avec persévérance, c'est le véritable tapas qui procède de la qualité de Sattwa; pratiquer le tapas pour obtenir des dignités, de la gloire, pour se donner un air de sainteté, c'est le tapas peu solide, qui a sa source dans la qualité du radjas. Le tapas exercé par un homme attaché à des doctrines insensées[2], ou celui qui consiste à s'infliger des tourmens, ou dont le but est de faire du mal à un autre, c'est le tapas qui a sa source dans la qualité du tamas (des ténèbres.) »

Dans le code de Manou les mortifications douloureuses sont recommandées, non-seulement comme nous l'avons fait voir, pour expier de graves péchés, mais aussi pour l'acquisition de la science et de la félicité suprême; néanmoins on y enseigne que l'occupation à laquelle chacun est destiné par sa naissance, est pour lui le tapas. « Le tapas du Brahmane, y est-il dit[3], consiste dans la science; celui du Kschatria, dans la protection; celui du Vaïsya, dans le commerce; celui du Soudra, dans la servitude. »

Il résulte de là que, pour obtenir les effets du tapas, on n'a qu'à s'acquitter exactement des devoirs attachés à la condition sociale dans laquelle on est né, de sorte que les

1 Liv. 17, 14.
2 Vraisemblablement l'auteur entend par là des doctrines hérétiques.
3 Liv. 2, 235.

mortifications douloureuses sont seulement réservées aux Brahmanes dans la troisième et la quatrième époque de leur vie.

CHAPITRE XVIII.

Continuation du même sujet. Pratiques ascétiques propres à favoriser la contemplation.

Si les mortifications ou le tapas dont nous avons parlé servent à affranchir l'ame des liens qui l'enchaînent au monde des illusions, elles ne sont pas les seuls moyens présentés par les Védantins pour arriver à cet état d'extase où l'ame se sent rapprochée de la divinité, identifiée même avec son essence éternelle; il est des pratiques ascétiques particulières, servant à concentrer l'ame sur elle-même, et à la soustraire à l'action des impressions extérieures. Ces pratiques consistent en certaines positions du corps et dans la prononciation de certaines formules sacrées; c'est peut-être le côté le plus faible de la doctrine des Védantins, quoiqu'il ne soit pas un des moins dignes de remarque.

Le Bhagavadgita[1] prescrit à celui qui aspire à la sagesse « de se tenir dans la solitude, dans une contrée pure, sur un siége qui ne soit ni trop haut ni trop bas, qui soit couvert de vètemens ou d'une peau de gazelle, ou d'un peu d'herbe sacrée; de dompter ainsi ses sens, ses pensées et ses actions, en se purifiant lui-même; de tenir le corps, la tête, la nuque, immobiles; de regarder fixement la pointe du nez, sans détourner les yeux[2], de rester calme, libre de crainte, chaste; de ne songer qu'à Dieu: c'est ainsi que le yogui arrivera à cette tranquillité voisine de l'absorption. »

« Le chemin, dit Krischna[3] que suivent ceux qui se domptent, qui sont libres de colère, que recherchent ceux

1 Liv. 6, 11.
2 *Ibid.*, 16.
3 Liv. 8, 11.

qui vivent dans la chasteté, c'est ce chemin que je t'indiquerai. Ils ferment toutes les portes du corps (les sens), renferment le sens intérieur dans le cœur, retiennent l'haleine dans la tête [1], persévèrent dans le yoga, prononcent *aum*, c'est-à-dire, la divinité éternelle, et pensent à moi : celui qui s'applique à cette pratique, s'élèvera après la mort sur le sentier suprême. »

Dans les Oupnekhat on trouve indiqué toutes sortes de moyens ascétiques assez curieux, qui sont réunis dans l'extrait que M. Lanjuinais [2] a donné de cet ouvrage; il y est dit entre autres : « il faut retenir son haleine, lier sa pensée à un objet particulier, raisonner en soi selon les Védas, penser que l'ame est une avec Dieu. Retenir l'haleine, c'est l'attirer ou la garder, ou l'expirer; quand on l'attire, il faut s'en gonfler pleinement; quand on la garde, il faut rester sans mouvement et dire autant de fois qu'on peut le nom de Dieu (*Oum*); quand on l'expire, il faut penser que le vent est sorti de l'éther et va s'y absorber. Dans cet exercice il faut se rendre comme aveugle, et sourd et immobile comme un morceau de bois. »

Cette manière de respirer et de retenir l'haleine est encore décrite plus spécialement : « avec un doigt on ferme une aile du nez, par l'autre on attire l'air, puis on la ferme avec un doigt, en pensant que le Créateur est dans tous les animaux, dans la fourmi comme dans l'éléphant.

« D'abord on dit douze fois Oum; pendant chaque aspiration on doit dire quatre-vingts fois Oum, puis autant de fois qu'il est possible, se représentant le Créateur comme un être parfait et pensant qu'on peut le voir par le moyen de sa lumière. Faites cela pendant trois mois sans crainte, sans pa-

1 La faculté de retirer l'haleine au haut de la tête paraît particulière à la constitution physique des Indous, ainsi que la prononciation des lettres cérébrales.

2 Voyez le chapitre de cet extrait, intitulé : Méthodes pratiques d'unification.

resse, mangeant et dormant peu. Au quatrième mois les bons anges vous apparaîtront ; au cinquième vous aurez acquis les qualités des anges ; au sixième, vous serez devenu dieu. »

Une méthode rapportée dans l'Oupnekhat est trop singulière pour ne pas mériter d'être rapportée.

« Avec le talon bouchez l'anus, puis tirez le vent de bas en haut par le côté droit ; faites-le tourner trois fois autour de la seconde région, ensuite au nombril, qui est la troisième ; puis à la quatrième, qui est le milieu du cœur ; puis à la cinquième, qui est à la gorge ; puis à la sixième, dans l'intérieur du nez. Là retenez le vent, il est devenu celui de l'ame universelle ; alors pensez au grand Oum, qui est le nom du Créateur, la voix universelle pure et indivisible, qui remplit tout, qui est le Créateur.[1] »

L'effet merveilleux qu'on attribue à la manière particulière d'aspirer, de garder et d'expirer l'haleine, repose sur l'idée un peu matérielle que les Védantins se font de l'ame. Par suite d'une observation tout-à-fait naturelle, les mots qui signifient vent, haleine, sont employés dans presque toutes les langues pour exprimer les idées d'ame, de vie, d'esprit vital ; il en est de même dans le sanscrit, où le mot *prana*, qui veut dire vent, haleine, signifie au pluriel la vie, l'esprit vital. D'après le système du panthéisme, Dieu étant tout, le vent, l'air invisible, remplissant l'espace toujours en mouvement, nourrissant, vivifiant tous les êtres, est non-seulement un symbole de l'Esprit divin, mais il est regardé par les Védantins comme une manifestation de l'ame universelle même, de sorte que l'expression si souvent employée quand il est question des saints contemplatifs, se nourrir d'air, ne signifie pas seulement cette abstinence complète de toute nourriture solide ; mais elle a en même temps le sens plus élevé d'être en contact avec l'Être suprême. Le corps subtil qui est le véritable organe de l'ame, selon les Védantins, a

1 Voy. encore Dubois, v. II, p. 271 de la trad. franç., au 35.e chap.

son siége dans le cerveau, et par la respiration l'air extérieur, qui est une des formes de l'esprit divin, se met en contact avec l'ame de l'homme: en retenant donc aussi long-temps que possible son haleine, on prolonge ce contact et s'identifie ainsi avec l'ame universelle.

Au reste, les efforts physiques, la tension de l'esprit nécessaire à ces sortes d'exercices, doivent produire dans les sens et dans l'intelligence une irritation et une exaltation dont il est difficile de se faire une idée, surtout si l'on sait avec quelle persévérance les Indous savent se soumettre aux plus cruelles pratiques de dévotion. M. Dubois[1] rapporte à ce sujet ce que lui racontèrent deux Indous sur les effets que produisirent en eux les exercices du yoga.

« Je fus, dit l'un d'eux, quatre mois novice sous un sannyasi. Je passai une bonne partie de la nuit éveillé, m'appliquant à éloigner de mon esprit toute pensée quelconque; je m'efforçais de retenir ma respiration aussi long-temps que possible. Un jour je crus voir en plein midi une lune fort claire qui me paraissait s'agiter. Une autre fois je me crus trouver en plein jour au milieu de ténèbres épaisses. Mon directeur me félicita sur mes progrès et me prescrivit des pratiques plus pénibles; enfin, fatigué de ces laborieuses contorsions, j'abandonnai le sannyasi, et repris mon premier état. »

L'autre Indou raconta qu'entre autres son gourou (directeur spirituel) l'obligeait chaque jour de regarder fixément le firmament, sans cligner des yeux et sans changer de posture; « ce qui, dit-il, me causait des maux de tête; je croyais voir des étincelles de feu, des globes enflammés et d'autres météores. Mon maître était devenu borgne par cet exercice. J'essayai un autre genre d'exercice, c'est de tenir toutes les ouvertures du corps exactement closes, de sorte qu'aucun des cinq pranas (vents) qui y sont, ne puisse trouver d'issue pour en sortir. A cet effet il faut s'introduire les deux pouces dans les

[1] Vol. II, pag. 271.

oreilles, se fermer les lèvres avec le petit doigt et l'annulaire de chaque main ; les yeux avec les deux index, et appuyer les doigts du milieu sur chaque narine, et pour boucher les ouvertures inférieures, croiser les jambes et s'asseoir perpendiculairement sur un des talons. Alors, tenant une des narines fortement comprimée et laissant l'autre libre, il faut respirer par celle-ci aussi long-temps que possible, et la fermant aussitôt, ouvrir l'autre et rendre l'air aspiré, en faisant des efforts prolongés de même. Il était d'une haute importance que l'aspiration ou l'expiration n'eussent jamais lieu par la même narine. Je continuais ce manége jusqu'à ce que, privé de sentiment, je tombasse en syncope. »

J'ai cru devoir entrer dans tous ces détails, parce que c'est là un des points les plus importans de la vie ascétique et contemplative chez les Indous, parce que toutes les sectes mystiques, tant orthodoxes qu'hétérodoxes, recommandent aux contemplatifs de pareilles pratiques, et que la retraite dans la solitude s'allie intimement à ce genre d'exercice ascétique.

CHAPITRE XIX.

De la bienveillance envers toutes les créatures comme résultat du tapas et du yoga.

Quand le sage est arrivé par l'application constante au yoga, aux mortifications et aux pratiques ascétiques, à ce degré d'indifférence et d'æquanimité où le plaisir n'a plus aucun attrait pour lui, où les biens extérieurs ne l'attachent plus, où les passions et les douleurs ne l'agitent plus ; quand il est ainsi arrivé à cette union avec l'Être suprême qui fait le vrai bonheur, alors son ame ne devient pas pour cela tellement indifférente qu'elle n'ait plus aucun sentiment ; au contraire, elle se trouve dans un état de contentement paisible, constant, toujours égal, indépendant de ce que le monde peut donner ou ôter. Comme le sage ne voit dans

toutes les créatures que des parties pour ainsi dire de son propre être, et qu'il n'est plus agité ni par les désirs ni par les passions, il se sent pénétré d'une tendre bienveillance pour tous les êtres, d'une douce compassion à la vue de leurs travers et de leurs souffrances; de même que la conscience du moi se dissout chez lui en conscience divine et universelle, de même aussi l'amour du moi, l'attachement à tel et tel objet, l'aversion pour tel autre, d'où naissent les passions haineuses et les souffrances, disparaissent pour faire place à une bienveillance égale et constante envers toutes les créatures.

« Celui[1] qui voit tout l'univers dans l'Être suprême et l'Être suprême dans l'univers, ne sent plus aucun mépris pour une créature quelconque. »

« Que le sage, dit Manou[2], soit plein de compassion envers tous les êtres. » — « Celui[3] qui abandonne sa maison (pour se faire *sannyasi*), qui accorde la sécurité à toutes les créatures, et prononce le nom de Brahma, entrera dans les mondes resplendissans d'eux-mêmes (le ciel suprême). » — « Le Brahmane[4] qui n'a pas causé la moindre crainte à un être quelconque, n'aura rien à craindre après avoir quitté son corps. » — « En mettant un frein à ses sens[5], en extirpant la joie et la haine, en se gardant d'offenser aucun être, il arrive à l'immortalité. » — « Qu'il endure les reproches[6] et qu'il ne méprise personne, qu'il se garde de commettre une action hostile par soin de sa propre conservation, qu'il ne se fâche pas contre celui qui est en colère contre lui, qu'il parle avec bonté avec celui qui le maudit. »

Les mêmes préceptes se retrouvent dans le Bhagavadgita.[7]

---

1 *Ishopanishad (of the yajurveda).*
2 Liv. 6, 8.
3 *Ibid.*, 39.
4 *Ibid.*, 40.
5 *Ibid.*, 60. Cf. 74.
6 *Ibid.*, 47, 48.
7 Liv. 16, 1, 2, etc.

Par suite de cette bienveillance universelle, le sage parfait doit exercer envers amis et ennemis la plus franche hospitalité; toutes les fois qu'il mange, il doit partager son repas avec quiconque se présentera : sa bienveillance doit même s'étendre jusqu'aux moindres créatures, comme étant des émanations de la même ame universelle ; ainsi le yati doit s'abstenir de manger du miel[1], vraisemblablement pour ne pas priver les petits des abeilles de leur nourriture. Il ne doit pas non plus manger de ce qui a eu vie, pour ne pas causer la mort de quelque animal; il doit même s'abstenir des fruits arrachés avec violence, parce que les plantes doivent aussi être considérées comme des créatures vivantes.[2] Il doit soigneusement regarder le sentier où il met le pied, pour ne pas écraser par mégarde quelque insecte[3]. Il doit filtrer l'eau qu'il boit, à travers une pièce de toile, et ne pas allumer de lumière de nuit, pour ne pas causer la mort des insectes qui pourraient en être attirés. Aussi les hermitages des contemplatifs sont-ils ordinairement entourés d'une foule d'animaux, errant paisiblement en pleine liberté et tout-à-fait apprivoisés par la sécurité que les saints hommes leur accordent.

Ces préceptes sur la bienveillance envers toutes les créatures ne se rapportent proprement qu'à ceux qui se vouaient à la vie contemplative. La religion vulgaire des œuvres permet non-seulement, elle prescrit même de tuer des animaux pour en manger la chair, pourvu qu'on en offre d'abord une portion aux dieux; mais les préceptes de la vie ascétique s'étant de plus en plus répandus parmi le peuple, les sectes hétérodoxes s'étant surtout élevées contre les sacrifices sanglans,

---

1 *Manou*, 6, 14. Néanmoins on lit dans le *Ramay.*, *lib.* 2, *cap.* 20, *sl.* 25 : « J'habiterai la forêt solitaire, me nourrissant de miel, de racines et de fruits, et renonçant à la viande, à la manière des Mounis. »

2 *Manou*, 6, 16, 21. Cf. *Ramay.*, *lib.* 2, 17, édit. Seramp., vol. II, pag. 197.

3 *Manou*, 6, 46, 48.

l'usage de s'abstenir de la viande devint général chez les dévots parmi les orthodoxes, et les sacrifices sanglans tombèrent en désuétude, excepté dans les grandes solennités. La bienveillance envers les créatures est généralement regardée comme si méritoire, que c'est une œuvre de piété d'acheter un animal et de lui rendre la liberté. A Benarès les rues fourmillent de bœufs, de taureaux, de singes et d'autres animaux, qu'on y laisse errer en pleine liberté. Dans plusieurs villes il y a même des hôpitaux richement dotés pour recevoir les animaux malades[1] : sensibilité touchante, si elle ne s'alliait quelquefois avec une grande dureté envers les hommes, si elle ne faisait quelquefois oublier que l'homme est avant tout l'être le plus digne de bienveillance de la part de son prochain.

CHAPITRE XX.

Opinion des Védantins sur la religion vulgaire ou la religion des œuvres.

Le Védanta, tout en recommandant l'adoration du seul Être suprême, ne nie pas l'existence des dieux qui font l'objet du culte vulgaire[2]; il les représente comme des êtres supérieurs aux hommes, au reste sujets aux faiblesses et aux imperfections, ou bien il en fait des allégories, des attributs divins et des manifestations de la puissance divine. Le système du panthéisme se prêtait admirablement à cette fusion de la religion vulgaire avec la philosophie du Védanta.

Comme on croyait qu'il serait trop difficile, sinon impos-

---

1 Voyez Nouv. ann. des voy., Avril 1830, pag. 120. L'article est extrait des *Trans. of the. roy. asiat. societ.*

2 *Asiat. res.*, vol. VIII, pag. 377 (in-8.°). *On the Vedas, by Colebrooke :* « Chaque ligne dans les Védas présente des allusions à une mythologie qui personnifie les élémens et les planètes et qui peuple le ciel et le monde inférieur de diverses espèces d'êtres. Indra ou le firmament, le feu, le soleil, la lune, l'eau, l'air, les esprits, l'atmosphère, la terre, sont les objets ordinaires de l'adoration. »

sible à la plupart des hommes de s'élever à la science véritable de l'Être suprême, on se garda bien d'attaquer le culte populaire; on le recommanda au contraire comme moyen subsidiaire, présenté à ceux dont l'intelligence ne serait pas à même de comprendre les doctrines plus élevées, en lui assignant toutefois une valeur de beaucoup inférieure à celle de la religion des sages.

« Ceux, dit le Bhagavadgita[1], dont la science est troublée par les divers désirs, s'adressent aux autres dieux (aux dieux inférieurs), et s'attachent à suivre tel ou tel précepte, y étant poussés par leur propre nature. Celui qui adore avec une foi sincère un corps (image) quelconque, obtient de moi infailliblement l'objet de sa croyance. Ferme dans sa foi, il recherche par son moyen telle ou telle faveur, et je lui accorde l'objet de ses désirs; mais ces fruits, recherchés par les hommes doués de peu de science, sont limités dans leur durée. Les adorateurs des dévas vont chez les dévas[2]; les ignorans me croient visible, tandis que je suis l'invisible; ils ne connaissent pas ma nature supérieure, impérissable. »

« Ceux qui adorent les dévas avec foi[3], m'adorent aussi, mais non à l'ancienne (véritable) manière. Je jouis de leurs sacrifices, je suis le Seigneur auquel reviennent toutes les œuvres de religion; mais ils ne me connaissent pas selon la vérité; voilà pourquoi ils retombent dans le monde des mortels. Les adorateurs des dévas vont chez les dévas; les adorateurs des mânes des ancêtres vont chez les mânes; ceux qui sacrifient aux esprits, vont chez les esprits. »

De même que le Védanta ne nie pas l'existence des dieux, et qu'il ne condamne pas leur adoration, de même aussi les effets heureux ou pernicieux qui sont attribués à l'accomplissement ou à la négligence des œuvres de religion, ne sont

---

1 Liv. 7, 20.

2 Le mot *devas*, *devatas*, reud exactement l'idée de Θεοί, *dii* des Grecs et des Romains.

3 Liv. 9, 2.

pas contestés, seulement la pratique des œuvres à elle seule est déclarée insuffisante pour arriver à la délivrance finale

Celui qui s'acquitte d'un acte de religion par un motif d'intérêt, pour éviter des malheurs, pour attirer la faveur des dieux, etc., obtiendra l'objet désiré ; ceux qui sacrifient aux dieux ou qui s'imposent des mortifications pour détourner certains maux, pour obtenir des richesses, de la gloire, de la puissance ou les joies du paradis, obtiendront ces biens en proportion de la grandeur du mérite de leurs œuvres: d'après la loi immuable de la rémunération par laquelle Dieu gouverne le monde, ils entreront après leur mort dans le ciel d'Indra, y jouiront des fruits de leurs œuvres jusqu'à ce que le mérite en soit épuisé; alors ils redescendent dans le monde inférieur, pour renaître dans des conditions plus ou moins favorables, selon qu'ils l'ont mérité; mais jamais ils ne pourront ainsi arriver à la délivrance finale.

« Pour un esprit égoïste comme le tien, est-il dit dans le Yadschurveda [1], il n'y a pas d'autre moyen de salut que l'observance des rites; ceux qui négligent la contemplation de l'Esprit suprême, entrent (après la mort) dans la condition des démons [2], entourés des ténèbres de l'ignorance. »

« Les rites [3] que les sages ont trouvé prescrits dans les Védas, sont les vrais moyens pour se procurer de bons effets. Continuez de les pratiquer aussi long-temps que vous sentez un désir de jouir des biens qu'ils peuvent procurer ; c'est le moyen de vous procurer les bienfaits que vous attendez de vos œuvres. »

« Celui [4] qui offre des sacrifices au temps prescrit, est transporté par ses sacrifices au ciel d'Indra. Ses offrandes le

1 *Ishoppanishad.*

2 Le Commentateur ajoute : tels que les dieux célestes et d'autres êtres créés.

3 *Moonduk opunishad.*

4 *Ibid.*

font entrer dans ce ciel et lui disent : c'est le sommet des cieux, c'est là le fruit de tes bonnes œuvres. »

« Celui, dit le Bhagavadgita [1], qui pratique les œuvres de religion avec une foi sincère, quoique dans des vues intéressées et sans connaître le bien suprême, atteindra les demeures des justes; il y passera une infinité d'années et renaîtra ensuite dans une famille pure, dans une famille de yoguis doués de science; alors son intelligence sera dirigée sur l'objet suprême, et il s'approchera davantage de la perfection; il s'élèvera au-dessus des paroles des Védas. » — « Ceux [2] qui connaissent les trois Védas, qui boivent le jus du soma, qui se purifient des péchés, qui, manifestant leurs désirs par des sacrifices, me demandent le chemin du ciel, iront au monde pur du divin Indra, pour y jouir des joies célestes des dieux. Après avoir joui du monde céleste, quand leur mérite est épuisé, ils retournent dans le monde des mortels. C'est ainsi qu'adonnés à l'observance des préceptes des trois Védas, livrés à leurs désirs, ils obtiennent les renaissances. »

Quelquefois les Védantins s'expriment avec assez de dédain sur la pratique des œuvres en comparaison de la contemplation.

« Les dix-huit espèces de rites et de cérémonies, est-il dit dans l'Atharvaveda [3], sont faibles et périssables. Les ignorans qui les regardent comme la source du vrai bonheur, subiront de nouvelles transmigrations, après avoir joui des récompenses futures. Les insensés, plongés dans l'ignorance, se croyant sages et instruits, se soumettent eux-mêmes aux souffrances (par exemple à la naissance, aux maladies, etc.), et ressemblent à des aveugles guidés par des aveugles. Occupés de divers rites et de sacrifices, ces ignorans sont sûrs d'obtenir les objets de leurs désirs; mais par leur extrême envie de jouir, ils restent privés de la connaissance de Dieu,

1 Liv. 6, 40, 41.
2 Liv. 9, 20.
3 *Moonduk opunishad.*

et sont affligés de douleurs; ils descendent au monde après que le temps de leurs jouissances célestes est expiré. Ces insensés croient que les rites prescrits dans les Védas pour la pratique des sacrifices, ceux prescrits dans la tradition (smriti)[1], tels que creuser des puits et autres œuvres de piété, sont les plus méritoires, et n'ont aucune idée de la science de Dieu, qui est la seule véritable source de bonheur; après la mort ils jouissent des fruits de ces pratiques au sommet du ciel, et puis ils reprennent des formes humaines, ou bien des formes d'animaux et de plantes; les hermites, au contraire, qui résident dans les forêts et vivent d'aumônes; les pères de famille doués de sagesse, pratiquant des austérités, adorant Brahma et domptant leurs sens, sont délivrés des péchés et montent au ciel par la route du septentrion[2], à la partie la plus élevée du ciel, où règne l'immortel Brahma, aussi ancien que le monde. Ayant mûrement considéré la nature périssable de tous les biens que les œuvres peuvent procurer, le Brahmane doit cesser de les désirer; il doit se dire que rien de ce qui peut être obtenu par des moyens périssables ne saurait être éternel. A quoi bon alors les rites? qu'il s'applique à la science supérieure, etc.

« La connaissance de Dieu[3], conduisant à l'absorption, est une chose, et les rites qui procurent la jouissance en sont une autre. L'homme qui choisit la première, est bienheureux; celui qui (dans l'espoir des récompenses) pratique les rites, est exclu de la jouissance de la béatitude éternelle.

1 On distingue le srouti ou la révélation (les Védas) du smriti ou de la tradition. Le smriti est la doctrine révélée dont on ne se rappelle que le sens; le srouti est celle où les mots mêmes sont révélés. Le code de Manou, par exemple, appartient au smriti.

2 Il y a deux chemins conduisant au ciel : l'un, au nord, conduit au ciel de Brahma et des dieux supérieurs; l'autre, au sud, conduit au ciel d'Indra et des dieux inférieurs. Vraisemblablement la fixité de l'étoile polaire a fait que les Indous ont regardé la route du septentrion comme celle qui conduit au bonheur immuable.

3 *Kuth opunishad.*

La science et les rites se présentent à l'homme; mais celui qui préfère la foi et méprise la jouissance, est doué de sagesse : peu sage est celui qui s'attache aux rites pour se procurer des biens et des jouissances. Les sages comprennent que la science de Dieu et la pratique des œuvres sont tout-à-fait opposées l'une à l'autre. »

« Savoir qu'on est le Créateur et que tout est le Créateur, voilà la substance du Véda. Quand on a ce degré, plus de lectures, plus d'œuvres; c'est l'écorce, la paille, l'enveloppe; il ne faut plus y songer quand on a le grain et la substance, le Créateur. Quand on le connaît par la science, il faut abandonner la science comme un flambeau qui a conduit au but. »

Le Bhagavadgita[1] s'exprime de même avec dédain sur la doctrine séduisante de ceux qui s'en tiennent aux préceptes des Védas, disant qu'il n'y a pas d'autre moyen de salut; « ces hommes qui regardent les joies du ciel comme le bonheur suprême, qui représentent la renaissance comme le fruit des œuvres et qui prescrivent une multitude de cérémonies pour se procurer des plaisirs et de la puissance. »

Dans les poèmes épiques même, où l'on montre bien plus de condescendance pour le système vulgaire, il se trouve des passages semblables à ceux que je viens de citer.

Dans le Ramayana[2] il est dit : « Mille aswamedhas (sacrifices de cheval, le plus grand des sacrifices) ont été mis dans la balance contre une parole vraie, et une seule parole vraie l'a emporté sur mille aswamedhas. Aucune vertu ne surpasse celle de la véracité[3]; c'est par la vérité seule que les hommes atteignent les demeures du ciel. Les hommes in-

---

1 Liv. 2, 42.

2 Liv. 2, chap. 47, vol. III, pag. 31. Cf. liv. 2, chap. 76, vol. III, pag. 446.

3 Le mot *satyam*, vérité, exprime surtout la fidélité à tenir ce qu'on a promis.

fidèles à la vérité, bien qu'ils recherchent le bonheur suprême, ne l'obtiennent pas, s'ils offraient même des milliers de sacrifices. Ceux qui se montrent fidèles à leur parole, atteignent des demeures qu'on ne saurait atteindre par cent aswamedhas[1]. Il y a deux chemins qui conduisent à la vertu parfaite : être vrai et ne faire du mal à aucune créature. »

« Les sages disent[2] que la vérité, la justice, la puissance, la compassion envers toutes les créatures, l'affabilité et le respect envers les Brahmanes, les dieux et les étrangers, sont le chemin du ciel. Les principaux, les plus respectés parmi les hommes, sont les sages remplis de zèle pour la vertu, les amis des hommes de bien, pénétrés de l'énergie divine, distingués par la charité et par toutes les bonnes qualités, inoffensifs et purifiés de toute souillure morale. »

« Aucun acte méritoire[3] ne surpasse celui de respecter son père et d'être fidèle à sa promesse. »

De Kasyapa il est dit[4] qu'il vécut toujours au sein de sa famille, soumis à sa mère, et qu'il obtint ainsi de monter au ciel, quoiqu'il n'eût pratiqué aucune mortification.

Il a été remarqué plus haut que des mortifications entreprises par des motifs d'intérêt, étaient insuffisantes pour atteindre le bonheur suprême.

En se prononçant ainsi sur l'inutilité et sur l'insuffisance des œuvres en général, le Védanta renversait le système de la religion vulgaire, tout en paraissant le laisser subsister; aussi y a-t-il pour le sage des circonstances où il peut, selon les Védantins, entièrement renoncer aux œuvres.

---

1 La même chose est exprimée dans le Mahabhar.; il y est dit encore : « il est même douteux si la véracité n'égale pas en efficacité la lecture entière des Védas, ou le mérite de se baigner à tous les saints lieux du pélerinage. » Nouv. journ. asiat., I, 371. Hist. de Douchmanta.

2 *Ramay.*, liv. 2, chap. 76, vol. III, pag. 451.

3 *Ibid.*, chap. 16.

4 *Ibid.*, chap. 18.

CHAPITRE XXI.

Opinions des Védantins sur l'abandon des œuvres de religion.

Toute l'organisation civile et religieuse des Indous repose sur la division de la nation en quatre castes[1], dont la dernière, celle des Soudras, est vouée à la servitude héréditaire, tandis que les Brahmanes occupent le sommet de l'édifice social.

Pour que l'État prospère, il faut que chacun remplisse exactement les devoirs de sa caste. Empêcher que les castes ne se mêlent, soit par des mariages, soit par le passage de l'homme d'une caste dans une autre, est un principe consacré par toutes les autorités sacrées[2] : or c'est là ce qui serait infailliblement arrivé, si la doctrine du Védanta sur le vrai moyen de salut par la science contemplative avait été appliquée dans toutes ses conséquences. Si chacun pouvait et devait même renoncer aux œuvres et se vouer à la vie contemplative pour faire son salut, le Vaïsya, le Soudra surtout, pouvaient se soustraire à la servitude; les devoirs que la vie sociale impose aux diverses castes en auraient souffert, et le ministère des Brahmanes surtout serait devenu superflu. Ces conséquences furent effectivement réalisées par les écoles hétérodoxes, principalement celles du sankhya, du bouddhisme et du djaïnisme.

Les orthodoxes cherchèrent à mettre une limite à ce qui devait leur paraître un abus dangereux; d'abord en ne permettant l'abandon des œuvres que sous de certaines conditions, et en second lieu, en enseignant qu'en pratiquant les

1 On peut comparer ces castes aux ordres du clergé, des chevaliers de la bourgeoisie et des paysans dans les temps du moyen âge; la seule différence est que dans l'Inde on convertit en principe ce qui chez nous n'était qu'un fait.

2 *Ibid.*, *Oupnekh.*, *Brahm.* 24, vol. I, pag. 132; *Manou*, *var. loc.*

œuvres sans vues intéressées, on pourrait aussi s'élever à la délivrance suprême.

La permission d'embrasser la vie ascétique fut restreinte aux trois castes supérieures. Le code de Manou[1] défend expressément d'apprendre à un Soudra à faire les vœux, c'est-à-dire à se vouer à la vie contemplative. « L'ame de l'homme, est-il dit dans l'Oupnekhat, était autrefois l'ame universelle; quand elle s'en ressouvient et qu'elle y médite, elle redevient Dieu; mais cela ne peut se faire que dans une caste élevée. » Quelque injuste que paraisse une pareille restriction, elle ne l'est pas dans le système des Indous. Naître Soudra, est une conséquence des fautes commises dans une existence antérieure; le Soudra doit donc d'abord mériter, par une vie dévouée aux devoirs de sa caste, la faveur de renaître dans une caste plus élevée, où il pourra alors se livrer à la recherche du salut suprême.

Quant aux trois autres castes, il leur est prescrit d'observer les devoirs particuliers à leur condition, et un Kschatrya ou un Vaïsya qui aurait embrassé la vie ascétique, ne pourrait se croire pour cela dispensé des égards qu'il doit aux Brahmanes.

« A quelque caste qu'il appartienne, dit le code de Manou[2], il doit s'acquitter des devoirs de son ordre, quoiqu'il n'en porte plus les signes extérieurs. »

On ajouta encore d'autres restrictions : aucun Brahmane ne doit se vouer à la vie contemplative qu'après avoir rempli tous les devoirs que la société a le droit d'exiger de lui, sur le déclin de son âge seulement, quand les forces viennent à lui manquer; quand sa famille, ainsi que la société, n'ont plus besoin de ses services.

« Quand le Brahmane, dit le code de Manou[3], a été père

---

1 Liv. 4, 81.
2 Liv. 6, 66.
3 *Ibid.*, 1, 2.

de famille, il peut aller habiter la forêt (pour se vouer à la contemplation). » — « Quand le père de famille voit blanchir ses cheveux; quand il voit les enfans de ses enfans, alors il doit se retirer dans la forêt. » — « Quand [1] il s'est acquitté des trois devoirs [2], il peut s'occuper de la délivrance. Celui qui s'en occupe sans avoir rempli ces devoirs, tombe bien bas. Après avoir étudié les Védas, engendré légitimement un fils, offert des sacrifices selon sa fortune, il pourra se vouer à la délivrance. Le Brahmane qui se voue à la délivrance sans avoir lu les Védas, sans avoir engendré un fils, sans avoir offert des sacrifices, tombe bien bas (c'est-à-dire, il ira dans l'enfer). »

Des restrictions semblables s'appliquent aux Kschatryas. Ce n'est qu'après avoir rempli les devoirs du gouvernement, et après avoir élevé un fils qui puisse prendre soin des affaires du royaume, qu'un roi doit abandonner le monde et se vouer à la vie contemplative. Ainsi Lakschmana [3] fait des reproches à son frère Rama, de ce qu'étant encore si jeune, il veut se retirer dans la forêt.

« Si tu aspires, lui dit-il, à la récompense de la vertu qui s'obtient par la vie dévote, cherche-la en gouvernant avec justice les quatre classes d'hommes. Le sage [4] appelle l'état de père de famille le principal des quatre; pourquoi donc l'abandonner. »

Malgré ces préceptes tendant à resserrer la vie contemplative dans des limites telles que la pratique des œuvres et les institutions sociales qui s'y rattachent n'en souffrent pas, la grande considération que procurait ce genre de vie dévot, les immenses avantages qu'il promettait pour la vie à venir, l'exemple enfin que donnaient les hétérodoxes qui déclaraient

---

1 Code de Manou, liv. 6, 35, 36, 37.

2 Ils sont indiqués de suite après.

3 *Ramay.*, liv. 2, chap. 19, vol. II, pag. 229. Cf. *Bhagavadam*, p. 124, liv. 5.

4 Il s'en rapporte au code de Manou, liv. 6, 89.

la renonciation aux œuvres permise et nécessaire à tous ceux qui voudraient aspirer à la délivrance suprême, tout cela devait produire une telle prédilection pour la vie contemplative et la renonciation aux œuvres dans toutes les classes de la société, qu'il fallut aviser à d'autres moyens encore pour préserver le système religieux vulgaire des attaques dont le menaçait le système mystique. Ces moyens consistaient à déclarer les œuvres insuffisantes pour atteindre le bonheur suprême, mais nécessaires parce que Dieu les a prescrites; à enseigner que l'essentiel de la contemplation n'est pas de renoncer aux œuvres, mais de s'en acquitter sans avoir égard aux récompenses qui doivent en résulter.

Cette question, si le contemplatif doit ou non renoncer aux œuvres, a été vivement débattue par les théologiens de l'Inde.

« Qu'est-ce que l'œuvre, qu'est-ce que la renonciation aux œuvres? A cette question les hommes sages même étaient embarrassés de répondre, » dit l'auteur du Bhagavadgita [1], et dans tout son livre il s'efforce surtout de combattre la doctrine du sankhya, qui enseignait que l'œuvre est incompatible avec le yoga, et que le contemplatif doit absolument renoncer aux œuvres; il cherche à faire voir que le véritable yoga n'exclut pas les œuvres qu'exigent la condition sociale et la religion vulgaire; qu'il consiste dans la pureté de l'intention dont l'œuvre est le résultat, de sorte que le yoga ou le sannyasa (la renonciation) est compatible avec toutes les conditions de la vie humaine.

Selon lui, les œuvres [2] sont en elles-mêmes indifférentes, et n'empêchent point l'homme d'arriver au bonheur suprême, de même qu'elles ne l'y conduisent pas. Vouloir renoncer

1 *Bhagav.*, liv. 4, 16.

2 Le mot œuvre est pris ici dans un sens général, où il signifie toutes les actions quelconques, et en même temps dans un sens spécial, où il veut dire, œuvre de religion.

aux œuvres est inutile, impossible même; car l'homme est obligé d'agir, même sans le vouloir. Une pareille renonciation est pernicieuse, parce que sans l'accomplissement des œuvres la société humaine ne saurait exister, et parce que les devoirs des diverses castes ont été prescrits par l'Être suprême lui-même; elle est pernicieuse, parce que le vulgaire, entraîné par l'exemple et incapable de comprendre la science, tomberait dans l'athéisme. Les sacrifices et les divers rites ayant été institués par Dieu, il faut les pratiquer; chercher la sainteté du yoga, en renonçant aux œuvres, c'est tomber dans une grave erreur. C'est aux fruits des œuvres, et non aux œuvres mêmes qu'il faut renoncer : il ne faut pas vouloir obtenir par les œuvres des jouissances ou éviter des souffrances; il faut agir, mais agir sans égard aux suites, avec une entière indépendance, de même qu'agit l'Être suprême. Il faut agir en Dieu, en faisant une entière abnégation de soi-même, en se persuadant que Dieu agit en nous; c'est là la vraie renonciation (saunyasa) : c'est ainsi que la pratique des œuvres même conduit à la délivrance finale.

« La perfection, dit le Bhagavadgita [1], ne s'obtient pas en renonçant aux œuvres, ce qui n'est pas même possible. Celui qui s'abstient des œuvres, tout en s'occupant dans l'esprit des choses extérieures, est un sot, un hypocrite de la sainteté; celui qui dompte dans l'esprit même les inclinations sensuelles, qui agit sans s'attacher aux suites de ses actions, est l'homme parfait. » — « Il faut agir [2], parce qu'autrement on ne saurait nourrir le corps; il faut agir, parce que Dieu, en créant le monde, l'a arrangé de sorte que les êtres subsistent réciproquement par leurs œuvres et leurs actions. »

« Djanakas [3] et d'autres saints hommes n'ont pas fait autrement pour arriver à la perfection. Il faut agir à cause de

1 *Bhagav.*, liv. 3, 4.
2 *Ibid.*, liv. 3, 8.
3 *Ibid.*, liv. 3, 20, 21, 22.

l'exemple qu'on donne aux autres; il faut agir, parce que Dieu aussi ne cesse d'agir, et que, s'il cessait un moment, le monde tomberait en confusion : il faut agir, mais librement, sans autre motif que le devoir, sans autre but que Dieu. »

« C'est là le véritable yoga[1], tel que Dieu l'a enseigné à l'ancien sage Vivasvan, et celui-ci à Manou, et Manou à Ikschvaku, et celui-ci aux autres sages royaux. Il n'y a que trop long-temps que ce yoga est oublié, et il s'agit de le rétablir. » — « Le véritable sannyasi[2] (c'est-à-dire, renonçant) n'est pas celui qui n'agit plus, mais celui qui agit sans inclination et sans aversion. » — « C'est intérieurement qu'il faut renoncer aux œuvres[3], en renonçant aux biens et aux maux qu'ils peuvent procurer. » — « Celui qui pratique les œuvres[4] sans s'attacher à leurs fruits, est un sannyasi et un yogui, et non celui qui renonce aux pratiques prescrites du culte. » — « Tu parles de la renonciation aux œuvres[5] et du yoga; lequel des deux est préférable? L'un et l'autre conduisent à la félicité; mais le yoga, accompagné des œuvres, vaut mieux que renoncer aux œuvres. Celui-là est un sannyasi qui n'a ni désir ni aversion; délivré des impressions contraires (du dualisme)[6], il est heureusement affranchi de tous les liens : il n'y a que les enfans qui fassent une distinction entre le sankhya (qui recommande la renonciation) et le yoga (qui exige dans tout ce qu'on fait la direction de l'esprit vers Dieu). Celui qui se dévoue à l'un des deux, obtiendra le fruit de l'un et de l'autre. — La condition qu'on atteint par le sankhya, s'obtient aussi par le yoga. Voir que

1 *Bhagav.*, liv. 4, 1.
2 *Ibid.*, liv. 5, 3.
3 *Ibid.*, liv. 5, 13.
4 *Ibid.*, liv. 6, 1.
5 *Ibid.*, liv. 5, 1.
6 Le dualisme (*dvandva*) est cet état de l'ame où elle est affectée par le froid et la chaleur, le plaisir et la douleur, l'attachement et l'aversion; où elle est entraînée d'un extrême à l'extrême opposé.

le sankhya et le yoga sont la même chose, c'est là voir la vérité. — Le yogui qui a purifié son ame, qui s'est dompté, qui a soumis les sens, lui, dont l'ame est l'ame de tous les êtres, n'est pas souillé en pratiquant les œuvres. Il ne s'imagine pas que c'est lui qui agit; en voyant, en écoutant, en touchant, en sentant, en mangeant, en marchant, en dormant, en respirant, en parlant, en lâchant ou en saisissant quelque chose, en ouvrant les yeux ou en les fermant, il se dit : ce sont les sens (et non le moi) qui sont occupés des objets extérieurs. Il attribue ses œuvres à Dieu; il renonce à tout attachement, et peut ainsi agir sans être souillé, de même que la feuille du *lotus* n'est pas souillée par l'eau qui tombe sur elle. Le yogui se sert de son corps, de son sens intérieur, de son intelligence, de tous ses sens; mais il renonce à l'attachement aux œuvres (c'est-à-dire aux fruits des œuvres). En renonçant aux fruits des œuvres, il obtient la tranquillité. »

« Que chacun remplisse les devoirs de sa caste [1], parce que Dieu les lui prescrit; mieux vaut remplir les devoirs de sa caste, bien qu'elle soit ignoble, que de vouloir remplir les devoirs d'une caste étrangère, bien qu'elle soit plus élevée.

« Quoi que tu fasses [2], quoi que tu manges, quoi que tu sacrifies, quoi que tu donnes, quelles que soient les pénitences que tu t'infliges, fais-le avec une ame dirigée sur Dieu, et tu seras délivré des entraves qu'imposent les fruits heureux et malheureux, tu seras uni à Dieu. » — « Aucun de ceux, dit l'Être suprême [3], qui se réfugient auprès de moi, ne périt, qu'ils soient nés de parens ignobles, que ce soient des femmes, des vaïsyas, des soudras, ils sont sur le chemin de la suprême félicité; à plus forte raison les purs Brahmanes et les pieux sages royaux. »

1 *Bhagav.*, liv. 4, 13.
2 *Ibid.*, liv. 9, 27.
3 *Ibid.*, liv. 9, 31.

Des principes semblables se trouvent dans le code de Manou et dans les Oupanishadas.

« Tous [1] les quatre ordres [2], observés selon le Sastra (la loi sacrée), conduisent le Brahmane sur le chemin suprême.

« Toutes les œuvres doivent être regardées comme un moyen de purifier l'intelligence, comme un moyen de transporter le voyageur chez lui. »

« Les devoirs de caste doivent être remplis selon le texte : qu'il s'acquitte des rites prescrits sans hésiter, ce qui veut dire que ceux qui ont acquis la science divine s'acquittent des devoirs de leur caste, et non de ceux qui se rapportent à d'autres castes. [3] »

« Si quelqu'un entre dans un ordre religieux [4], et qu'il n'en fait pas les œuvres, il n'est pas de cet ordre. Si, habillé de quelque vêtement que ce soit, il fait des œuvres pures, il est de l'ordre des hommes purs ; c'est-à-dire, s'il porte l'habit de pénitent, et ne mène pas la vie d'un pénitent, il est du nombre des hommes de ce monde, et s'il est de ce monde et qu'il pratique les œuvres d'un pénitent, il doit être regardé comme pénitent. »

C'était là sans doute le seul moyen de concilier la philosophie mystique du Védanta avec les préceptes cérémoniels de la religion vulgaire et avec les devoirs de la vie sociale : ainsi on pouvait aussi facilement réfuter les hétérodoxes qui se fondaient sur l'insuffisance des œuvres, pour renverser tout-à-fait le système religieux vulgaire et l'autorité des Brah-

---

1 *Manou*, 6, 88.

2 Ce sont les quatre périodes dans lesquelles est divisée la vie du Brahmane ; la seconde est celle de *grihasta* ou père de famille, où le Brahmane doit se vouer à la pratique des devoirs que lui imposent la société et la religion. Cette période est déclarée la principale. *Manou*, *lib.* 6, 87, 89.

3 *Mundook opun.*

4 *Oupnekh.*, *Brahm.* 65, vol. I, pag. 312. Anquetil a : « *Si vult quod in tribum (sectam) intret.* » M. Lanjuinais traduit *tribus* par caste ; mais il me semble plutôt signifier les hommes voués à la vie ascétique.

manes. Il ne restait qu'un pas à faire pour ouvrir à tout le monde le chemin du salut suprême, sans exiger la renonciation aux devoirs sociaux et aux cérémonies de la religion. Selon le Védanta, la condition indispensable du salut suprême était la science : or, bien que cette science fût une science intuitive, acquise par la contemplation et la mortification bien plus que par l'étude des livres sacrés, les conditions requises pour pouvoir obtenir cette science, excluaient pourtant la majeure partie du peuple du bien suprême. En faveur de ceux-ci on substitua à la science *la foi* (*sraddha*) que tout le monde peut avoir. Cette opinion se trouve déjà dans le Bhagavadgita; mais elle est surtout développée dans les Pouranas.

CHAPITRE XXII.

Particularités de la doctrine des Pouranas.

Les Pouranas ou histoires anciennes sont des espèces de poèmes mythologiques[1], attribués à Vyasa, quoiqu'ils soient incontestablement de divers auteurs, et à ce qu'il paraît d'une date assez récente[2], comparativement aux autres ouvrages de la littérature sacrée de l'Inde; ils sont au nombre de dix-huit et forment la base de la théologie moderne des Indous.

Dans les Védas, les divinités qu'on adore sont les élémens et divers attributs de l'Être suprême, et on insiste surtout à ce que tous ces dieux soient adorés par les sacrifices, à l'exclusion d'aucun d'entre eux.

« Ceux qui observent les rites religieux[3], en s'acquittant seulement du culte du feu sacré, des offrandes présentées aux sages, aux mânes, aux hommes et aux autres créatures, sans

1 On peut les comparer aux poèmes cycliques des Grecs.

2 Le mot pourana se rencontre dans le Ramayana (*lib.* 2, *cap.* 16, *sl.* 1); mais il y a le sens d'histoires anciennes en général, et on ne doit pas en conclure que les pouranas qui existent aujourd'hui, soient les mêmes que ceux dont il est question dans les livres anciens.

3 *Ishopanishad.*

avoir égard au culte des dieux célestes, entreront dans les régions des ténèbres, et ceux qui, s'appliquant à la pratique des cérémonies religieuses, adorent habituellement les dieux célestes seuls, négligeant le culte du feu sacré, les offrandes aux sages, aux ancêtres, aux hommes et aux autres créatures, entreront dans une région plus ténébreuse encore que la première, etc.[1] »

Cette théorie des Védas qui exige le culte de tous les dieux, à l'exclusion d'aucun, fut surtout modifiée dans les Pouranas par une conséquence naturelle du système contenu dans les Upanishadas. L'ame divine et universelle étant la même dans tous les êtres, et l'homme pouvant par conséquent devenir Dieu lui-même en s'appliquant à la contemplation, il en résultait que les hommes distingués par leur piété pouvaient être regardés comme des manifestations visibles de Dieu sur la terre, comme des incarnations ou descentes de Dieu (*avataras*)[2]; ce qui devint une source féconde pour les fictions des poètes et les investigations des théologiens.

Les hétérodoxes eurent ainsi leur *bouddhas* et leur *djinas*, et les orthodoxes firent des princes Rama et Krishna, et d'autres encore des avataras du Dieu suprême. Cette idée des incarnations ou de la déification étant reçue, on la développa et on inventa d'autres avataras encore, de sorte que sous l'influence du système mystique qui recommandait l'adoration d'un seul Être suprême, comme moyen de salut, les dieux incarnés remplacèrent peu à peu dans le culte les dieux symboliques des Védas. Ce fut là en même temps un moyen de mettre la théologie du Védanta à la portée du vulgaire; on n'avait plus besoin de s'élever à la science d'un être incompréhensible, ni de savoir saisir des subtilités métaphysiques: on

1 On voit par là que le panthéisme fait la base, non-seulement de la doctrine des Upanishadas, mais aussi du polythéisme, enseigné dans les Védas.

2 De *ava-tri*, descendre.

présentait au culte du peuple des personnages humains, représentans de l'Etre suprême, et les noms de Rama et de Krishna devinrent synonymes du nom de cet Être : alors tout ce que le Védanta enseignait sur Dieu, sur la manière de le connaître et de s'unir à lui, fut rapporté à la personne de Krishna ou de Rama; il ne s'agissait plus de se disputer sur le culte d'un seul Dieu ou de plusieurs dieux, mais s'il fallait adorer le seul Dieu véritable dans la personne de Vischnou ou de Brahma, ou de Siva, et Vischnou même dans la personne de Rama ou de Krishna. L'ancien Dieu du Védanta, Brahma, étant trop élevé pour qu'on eût jamais osé lui attribuer des incarnations, on s'attacha de préférence à Vichnou et à Siwa, qui occupaient dans la mythologie du Védanta un rang inférieur; c'est ce qui fit qu'il n'y eut jamais une secte d'adorateurs de Brahma, mais qu'il y eut des sectes dévouées à Vichnou, les Vaïchnavas, et d'autres dévouées à à Siva, les Saïvas. Les sectateurs de Vichnou se sous-divisèrent encore en adorateurs de Krishna et en adorateurs de Rama, et ceux-ci encore en d'autres branches.

Le poème épique connu sous le nom de Ramayana est évidemment composé dans le but de faire adorer le Dieu suprême dans la personne de Vichnou, et celui-ci dans celle du prince Rama, tandis que le Mahabharata présente l'Être suprême Vichnou, incarné dans la personne de Krishna. Les Saïvas[1], plus modernes à ce qu'il paraît que les Vaïchnavas, ne possèdent aucun de ces grands monumens de la littérature sanscrite, ils ne sont représentés que dans les Pouranas; on peut donc diviser les Pouranas en deux sections principales, dont l'une est en faveur du culte de Vichnou, et l'autre en faveur du culte de Siva. Les Pouranas des Vaïchnavas se divisent encore en Pouranas qui représentent Vichnou incarné dans la personne

1 En lisant le Ramayana, on voit que l'auteur a voulu représenter Siva comme une des forces de la nature comprises dans l'Être de Vichnou; il en est de même dans ce qui m'est connu du Mahabharata.

de Krishna, comme par exemple le Bhagavadam[1], et en Pouranas qui célèbrent Rama. Le culte exclusif de Siva est recommandé entre autres dans le Markandeya Pourana. Les auteurs des Pouranas, entraînés par cet esprit de secte, s'efforcent de faire ressortir la prééminence des objets de leur culte sur ceux que d'autres regardent comme des incarnations divines ou comme des dieux.

Ainsi l'auteur du Bhagavadam fait dire à Brahma[2] : « Sachez que je ne suis qu'une créature, que je dépends de Dieu qui m'a créé, qui m'a instruit, qui m'a donné le pouvoir de créer. — Vichnou m'ordonna de créer cet univers, sans autre dessein que son bon plaisir. »

De cette manière le panthéisme du Védanta est conservé pour le fond; seulement ce que les Védantins attribuent à l'Être suprême en général, est appliqué par les Pouranas à telle et telle incarnation particulière de la divinité, et ils vont même jusqu'à déclarer que ceux qui n'adorent pas l'ame universelle dans telle et telle incarnation de Vichnou ou de Siva, par exemple, n'arriveront pas au salut suprême.

« Les dévots de Vichnou, dit le Bhagavadam[3], sont seuls en état de surmonter l'illusion des apparences : il est avantageux et méritoire d'être né homme; il l'est davantage d'être né Brahmane; mais un Brahmane peut se corrompre et devenir abject. Il y a incomparablement plus de noblesse et de mérite dans la pratique de la vraie dévotion : les pénitences rigoureuses, les longues prières, l'ablution fréquente, l'aumône, les vœux et les sacrifices, n'ont aucun mérite et ne donneront pas la béatitude sans cette dévotion de Vichnou. » Ce particularisme se trouve déjà dans le Bhagavadgita, où tout ce qui est dit de l'Être suprême est rapporté à la personne de Krishna. « Ceux, dit Krishna[4], qui adorent d'autres

1 Voyez aussi le Vaïvarta Pourana.
2 Liv. 2, pag. 36.
3 *Ibid.*, pag. 41.
4 Liv. 9, 23.

dieux avec une foi sincère, m'adorent aussi, mais non à la véritable manière : c'est moi qui jouis et qui suis le maître de tous les actes de religion; mais ces hommes ne me reconnaissent pas selon la vérité, c'est pourquoi ils retombent dans le monde mortel. — Je suis animé d'une bienveillance égale envers tous les êtres, je ne connais ni haine ni prédilection; mais ceux qui m'adorent avec dévotion sont en moi, et je suis en eux.

« Celui-là même qui, ayant mené une vie méchante, m'adore sans adorer autre chose, doit être réputé vertueux; il est tout-à-fait accompli : il aura aussitôt une ame juste, et obtient la tranquillité éternelle; aie confiance en moi, aucun de ceux qui m'adorent ne périt. » — « Que ton ame soit dirigée sur moi[1], adore-moi, offre-moi tes sacrifices et tes louanges, tu viendras vers moi, tu es aimé de moi; oubliant tous les autres devoirs, adresse-toi à moi comme au seul asyle; je te délivrerai de tout péché. » — « Celui qui lira ce dialogue sacré[2] entre toi et moi, m'adore par le sacrifice de la science; celui qui ne fait que l'entendre avec foi et sans blasphémer, arrivera aux mondes purs des hommes vertueux. »

Dans quelques Pouranas on va bien plus loin au sujet des éloges qu'on accorde à la foi en telle et telle incarnation de l'Etre suprême.

« Pour éviter les maux de l'enfer, dit le Bhagavadam[3], il n'y a pas de moyen plus efficace que de se souvenir de Vichnou et d'invoquer son nom sacré. Oui, ses noms divins ont tant de vertu, qu'en les prononçant sans dessein, et fût-ce même par mépris, ils ne laissent pas de produire un effet salutaire. » Ici l'auteur raconte l'histoire d'un Brahmane méchant, sauvé par l'invocation involontaire du nom de Vichnou; puis il

1 Liv. 18, 65.
2 Liv. 70.
3 Liv. 6, pag. 153.

continue : « Le feu qu'on touche sans penser au feu, ne laisse pas de brûler celui qui l'a touché ; le poison tue celui qui l'a pris par mégarde et sans dessein : ainsi le nom de Dieu aussi porte essentiellement en lui-même la vertu de consumer les péchés. »

Si on attribue de pareils effets à l'invocation même involontaire du nom de Vichnou, à plus forte raison les attribuera-t-on à l'invocation accompagnée d'une foi sincère. Aussi dans les ouvrages populaires, fondés sur la théologie des Pouranas, on raconte toutes sortes de légendes de personnes qui commettent les fautes les plus graves et les expient aussitôt par leur foi en Krishna, Rama ou Mahadeva. On sent bien de quelles suites funestes pour la morale devait être un pareil système religieux, d'autant plus que l'union même de l'ame avec Dieu est souvent représentée dans les Pouranas sous les images les plus lascives de l'amour charnel, chose qui ne se retrouve jamais chez les Védantins. On voit aussi par là que le seul dogme du monothéisme ne suffit pas pour le maintien d'un système de saine morale, qu'en montrant à l'homme comme moyen de s'unir à Dieu et d'obtenir le bonheur suprême une science mystique, intuitive, ou, ce qui est peut-être pire encore, une foi aveugle en tel et tel nom, dégagée de toute liaison avec la morale : c'est le moyen de porter l'homme aux plus funestes égaremens.

Voilà ce que nous avions à dire sur la religion des Indous en général, sur les doctrines du système réputé orthodoxe et fondé sur l'autorité des livres sacrés. Nous avons vu que dans la religion vulgaire même il y avait un principe de la vie ascétique, en ce qu'elle recommande les mortifications ; nous avons fait voir que c'est le système mystique du Védanta surtout qui la favorisa, et que la doctrine des Pouranas n'était qu'un moyen employé pour initier le vulgaire aux principes du Védanta, sans détruire toutefois les institutions de la religion vulgaire et l'organisation de la vie sociale. Maintenant que nous avons exposé les principes, pas-

sons à leurs conséquences, voyons quelles formes extérieures ces principes ont engendrées, quels phénomènes historiques ils ont produit.

CHAPITRE XXIII.

Traces historiques de l'origine et du développement de la vie ascétique, contemplative et monastique dans l'Inde.

Les premiers commencemens de la vie ascétique dans l'Inde se perdent avec l'origine de la religion des Indous elle-même dans l'obscurité des siècles, dont l'histoire n'a conservé aucun souvenir.

Chez tous les peuples les monumens historiques ne paraissent que long-temps après que leurs institutions civiles et religieuses ont acquis un haut degré de développement, à moins que l'histoire de ces peuples n'ait été écrite par des auteurs appartenant à des nations étrangères déjà civilisées. Dans l'Inde, qui ne fut connue qu'assez tard par les nations dont les monumens littéraires sont venus jusqu'à nous, on dirait que la mythologie a remplacé l'histoire, et que l'imagination a absorbé l'esprit observateur des événemens. Les siècles les plus brillans de la littérature indoue ne paraissent pas avoir produit des historiens nationaux, et les données fournies par les livres sacrés et les poètes sont si vagues, si mystiques, si extravagantes, qu'on ne saurait en faire usage qu'avec la plus grande circonspection.[1]

1 On ne connaît jusqu'ici qu'un seul ouvrage historique sanscrit; savoir : une histoire de Cachemire, que M. Wilson a le premier fait connaître dans le vol. XV des *Asiat. res.*, pag. 1 — 120 (édit. in-4.°). C'est un ouvrage en vers, composé par quatre auteurs différens, qui étaient les continuateurs l'un de l'autre, et dont le plus ancien écrivit vers l'an 1148 après J. Ch. Les généalogies dans le Mahabharata et dans les Pouranas, portent évidemment un caractère fabuleux, et le vrai qui peut s'y trouver pourrait difficilement être séparé de ce qui est purement fictif. Les ouvrages historiques composés par des Bouddhistes,

L'époque de la rédaction des Védas, du code de Manou, du Ramayana et du Mahabharata, ne saurait être fixée qu'approximativement, et la seule chose qu'on puisse affirmer avec certitude, c'est que tel ou tel ouvrage est plus ancien que tel autre.

Et pût-on même déterminer l'époque de la rédaction du plus ancien des ouvrages de l'Inde, des Védas, on ne serait pas plus avancé par rapport à l'origine du système religieux qui y est contenu. Les Védas, tels qu'ils sont, supposent une longue série d'années qui précédèrent leur rédaction, et pendant lesquelles furent peu à peu rédigées les diverses parties dont ces livres sont composés: on ne saurait douter que tous les préceptes donnés dans les Védas n'aient été pratiqués bien long-temps avant d'être écrits et rédigés en un code sacré.[1]

Les Védas, loin de nous expliquer l'origine de la vie ascétique, nous la montrent déjà toute développée et dans sa plus grande vigueur. Ils mettent leurs révélations dans la bouche des anciens sages, voués à la vie contemplative.[2] Les lois de Manou se présentent comme des révélations faites d'abord à Manou, qui était lui-même dévoué à la vie ascétique, et qui les transmit à d'autres anachorètes, jusqu'à ce qu'après une pareille tradition successive ces lois furent mises par écrit.[3]

Le Bhagavadgita déclare la doctrine du yoga une doctrine antique, révélée par Dieu à un saint Mouni, transmise suc-

ne sauraient jeter aucune lumière sur l'origine même du brahmanisme, tant à cause de leur date comparativement moderne, qu'à cause du système religieux dans lequel ils sont écrits.

1 On n'a qu'à comparer avec ceci la formation de notre code sacré de l'ancien Testament, qui n'eut lieu que long-temps après que la plupart des livres qui en font partie, eurent été rédigés.

2 M. de Schlegel, *Ind. Biblioth.*, vol. II, pag. 421, fait remarquer la dégénération progressive du système religieux des Indous, à mesure qu'on descend des livres les plus anciens aux ouvrages modernes.

3 *Manou*, liv. 1, 1, etc.

cessivement à d'autres saints anachorètes. Les grands poèmes épiques s'attribuent une origine semblable. Toute la religion, toute l'histoire mythique se rattachent à de pieux solitaires. Le monde même et les êtres qui l'habitent, sont créés par Manou, par la seule puissance de la contemplation [1], après que Manou se fut long-temps appliqué à des mortifications douloureuses, et les premiers ancêtres du genre humain furent sept mounis ou saints anachorètes, descendans de Manou. On voit qu'il serait inutile de vouloir rechercher dans les ouvrages les plus anciens de l'Inde les traces historiques de l'origine de la vie contemplative; elle y est toute faite, et on se voit rejeté dans le vague des hypothèses.

Quoique je ne les aime guère, je pense néanmoins qu'il sera permis de hasarder une conjecture sur un sujet où les faits précis nous abandonnent: il semble que la religion, dans la forme où elle se présente dans les autorités écrites, fut elle-même le produit et le résultat de la vie contemplative; que ce furent des hommes voués à la contemplation religieuse qui lui imprimèrent la forme sous laquelle elle se montre dans les plus anciens des livres sacrés; ces sages, dont il est impossible de déterminer l'origine, ne firent qu'adapter

1 *Diluvium*, édit. Bopp; *Manou*, liv. 1. Selon toutes les autorités anciennes, Brahma, le Seigneur des créatures, engendra Manou, l'ancêtre et le législateur du genre humain. Ce fils de l'Être absolu (*Swayambhou*) est appelé *Swayambhouva* ou *Vivascan* (*Manou*, 1, 58); il eut six fils, appelés aussi *Manous* (*Man.*, 1, 61 — 63), dont l'un, après avoir été sauvé avec ses frères (le Mahabh. lui donne sept compagnons, et ne dit pas que ce furent ses frères. *Diluv.*, 44) du déluge universel, créa de nouveau des êtres vivans par la force de la contemplation. Tous ces Manons sont représentés comme des Rischis ou saints contemplatifs. On voit par là que les Indous rapportent l'origine du genre humain, la création des choses terrestres, la promulgation des premières lois, l'établissement des premières institutions religieuses et sociales à des hommes voués à la vie contemplative. Voyez *Bhagav.*, 10, 6; Moor, *Hindu pantheon*, pag. 84; *Asiat. res.*, vol. IX, in-8.°; Colebrooke, sur le Zodiaque; *Asiat. res.*, vol. V, pag. 246; *ibid.*, vol. I, pag. 230; *Ramay.*, *lib.* 2, *cap.* 57, *vol. III*, *pag.* 393.

leurs idées mystiques et panthéistiques aux croyances grossières des peuples dont ils étaient entourés, et qu'ils domptèrent en leur donnant des institutions.

Il semble encore que la caste des Brahmanes dut son origine à ces hommes voués à la contemplation, et qu'elle ne prit que peu à peu le caractère d'une caste exclusive et privilégiée[1]. En effet, le mot brahmane paraît avoir signifié d'abord en général un homme dévoué à la contemplation et au culte de l'Être suprême ; c'est l'adjectif formé du substantif Brahma, l'Être divin, τὸ Θεῖον. Il semble qu'au commencement on ne devait pas être nécessairement le fils d'un Brahmane pour arriver à cette dignité ; un guerrier, un roi qui se retirait des affaires pour se voner à Dieu, pour se livrer à la contemplation, devenait par cela même Brahmane. Ce qui paraît confirmer cette conjecture, c'est que les Brahmanes ne naissent pas proprement tels, mais qu'ils sont élevés à cette dignité par la cérémonie de l'investiture du cordon sacré[2] ; ce qui leur a fait donner le nom de deux fois nés (*dvidjas*).

Aussi voit-on dans l'Oupnekhat[3] un jeune homme nommé Djabal demander au pénitent Gautama la permission de lire le Véda (ce qui n'était permis qu'aux Brahmanes). Gautama lui ayant demandé de quelle caste il était, Djabal répond qu'il l'ignorait, que sa mère n'avait pu le lui dire. Néanmoins Gautama lui dit : « Oh homme d'intention pure ! personne ne peut prononcer (lire) la parole de la vérité (le Véda), s'il n'est Brahmane ; viens que je te ceigne du

1 Qu'on compare la manière dont le clergé chrétien, avec son hiérarchie, s'est peu à peu formé en une espèce de caste, qui ressemblerait assez à celle des Brahmanes, si le célibat ne faisait une différence importante, mais pourtant accidentelle. Dans l'Église primitive le κλῆρος était composé de tous les chrétiens. Le mot de ἅγιοι s'appliquait à tous les chrétiens, et tous devaient remplir les obligations qui dans la suite ne regardaient que les ecclésiastiques et les religieux.

2 *Manou*, 2, 36, 170.

3 N.° 10, vol. I, pag. 33.

cordon sacré, parce que tu n'as jamais transgressé les préceptes de la vertu. » Et c'est ainsi que Djabal fut reçu dans la caste des Brahmanes.

Deux des sept grands Rischis, regardés comme les ancêtres du genre humain[1], Vasischtha et Visvamitra, étaient Kchatryas et devinrent Brahmanes par la puissance de leurs mortifications.[2]

Le code de Manou prescrit à tous les Brahmanes d'embrasser sur le déclin de leurs jours la vie contemplative, ce qui prouve qu'anciennement la profession de la vie contemplative et l'état de Brahmane étaient identiques.

C'est ce que semble vouloir dire aussi l'auteur du Bhagavadgita, en déclarant la doctrine du yoga une doctrine ancienne, depuis long-temps oubliée, et qu'il faut rétablir.

D'après tout ce qui vient d'être dit, les Brahmanes primitifs paraissent avoir été des hommes voués à la vie ascétique, faisant en même temps les fonctions de prêtres et de conseillers spirituels, et qu'ils pouvaient être indistinctement d'une des castes supérieures; car il est probable que les Soudras, à qui il n'était pas même permis de se vouer à la vie contemplative, étaient toujours exclus de ce privilége. Peu à peu, la fonction de prêtre étant devenue une profession qui se transmettait de père en fils, les Brahmanes formèrent une caste, et alors il s'établit une séparation entre eux et les contemplatifs. La vie ascétique devint pour eux un accessoire, et il y eut des Brahmanes qui ne se dévouaient pas à la contemplation, de même qu'il y eut des contemplatifs qui n'étaient pas Brahmanes.

Les Brahmanes eurent bien soin d'attribuer à leur caste toutes les qualités éminentes et toutes les prérogatives atta-

1 Dubois, Mœurs et instit., vol. I, pag. 125. Cf. vol. II, pag. 237.

2 L'histoire du roi Visvamitra, et comment il parvint, à force d'austérités, accompagnées de la contemplation, à se faire déclarer Brahmarschi ou Rischi, ayant la dignité d'un Brahmane, est racontée dans le *Ramay.*, édit. Schlegel, I, sect. 51 — 65.

chées à l'ancienne condition de Brahmane ou d'homme voué à la contemplation de l'Être suprême, et les qualités extraordinaires que le code de Manou attribue aux Brahmanes, sont évidemment les mêmes que celles qu'on attribuait ordinairement à ceux qui, par la puissance de la contemplation et de la mortification, s'étaient élevés à une science et à une puissance extraordinaires.[1]

Telles sont les faibles traces que nous avons pu découvrir sur les commencemens historiques de la vie contemplative dans l'Inde, traces presque effacées à dessein par les auteurs intéressés à maintenir la barrière élevée entre les diverses castes. Nous verrons quelle réaction le mysticisme excita contre cet esprit de caste des Brahmanes, quels essais de réforme ce mysticisme produisit, et comment il en résulta des sectes hétérodoxes, telles que les Bouddhistes et les Djaïnas; mais nous devons d'abord décrire les hommes voués à la vie contemplative telle que les auteurs indous nous les représentent dans leurs mœurs et dans leurs particularités.

CHAPITRE XXIV.

De diverses dénominations données aux contemplatifs, et des diverses classes dans lesquelles ils sont divisés.

Le code de Manou[2] divise la vie du Brahmane en quatre périodes, dont les deux dernières doivent être consacrées à la vie contemplative. La première de celles-ci est celle du *vanaprastha* ou *vanatchara*, c'est-à-dire, habitant de la forêt; l'autre est celle du *yati*, ce qui veut dire : un homme qui s'est dompté, qui est absolument maître de ses désirs et de ses passions. Le *vanaprastha* ne renonce pas encore tout-à-fait

---

1 *Manou*, liv. 1, 88 — 101; liv. 9, 313 — 319; liv. 11, 85.
2 Liv. 6, 87.

au monde; il peut encore vivre au sein de sa famille, si elle l'accompagne dans la solitude; il peut encore posséder quelque propriété; il est encore astreint à la pratique des œuvres de dévotion, telles que les sacrifices et les ablutions. Le *yati* doit avoir entièrement renoncé au monde et à la société des hommes. N'ayant plus besoin des cérémonies de la religion, il en est dispensé. Il doit être sans feu, sans demeure, sans propriété et ne vivre que de la charité des autres; c'est pourquoi cette classe d'anachorètes est aussi appelée *bhikschaka*, c'est-à-dire mendians; on les appelle aussi *sannyasi*, ce qui signifie un homme qui a renoncé à tout. Les auteurs indous eux-mêmes ne sont pas d'accord sur l'étendue de cette renonciation; les uns, et c'est là l'opinion la plus commune, l'entendent dans le sens de renonciation aux œuvres de religion et à la pratique des devoirs de la vie sociale. L'auteur du Bhagavadgita, comme nous l'avons vu, combat cette opinion. Au reste, le mot de sannyasi, comme ceux de bhikschaka et de yati, s'emploient aussi généralement pour désigner des hommes voués à la vie ascétique et contemplative, de quelque classe qu'ils soient. C'est surtout le cas aujourd'hui, qu'il n'y a plus de véritables vanaprasthas, et qu'il n'y a plus de distinction entre les contemplatifs que celle qui provient de leur plus ou moins grande réputation de sainteté. Ces hommes sont aussi souvent appelés *yoguis*, c'est-à-dire hommes voués au yoga, ce qui a été expliqué plus haut.

On pourrait encore ajouter à ces noms celui de *tapasya* ou *tapaswi*, qui veut dire religieux pénitent.[1]

Outre ces dénominations, il y en a encore d'autres qui

---

1 Une dénomination moderne des sannyasi est encore celle de *gossayn* ou *goswami*. Le colonel J. Tod (*Transact. of the roy. asiat. soc. of Gr.-Brit.*, vol. II, p. 1, pag. 281. *On the religious establishm. of Mewar*) le dédoit de *go*, qui, selon lui, signifie les sens, et de *saen* ou *swami*, seigneur; mais je n'ai pu trouver nulle part que *go* signifie ce sens.

sont des épithètes honorifiques, indiquant un haut degré de sainteté, telles sont celles de *mouni*, *arhat*, *bouddha*, *djina*, *siddha*, *richi*. La plus usitée est celle de *mouni*, qui veut dire anachorète, sage, saint : l'étymologie n'en est pas claire ; celle qui rapporte ce mot à la racine *man*, lui donnerait la signification de vénérable ; mais cette formation du mot n'est guère conforme au génie de la langue sanscrite.

Arhat signifie vénérable, et ce titre s'est conservé surtout chez les religieux bouddhistes. Il en est de même des termes *bouddha* et *djina*, dont l'un veut dire sage, et l'autre, un homme qui s'est dompté ; noms qui sont devenus particuliers aux saints des sectes hétérodoxes, mais que l'on donnait d'abord indistinctement à ceux de toutes les sectes. Un saint parfait est appelé *siddha*[1], c'est-à-dire, parfait. Ce titre n'est guère donné qu'à ceux qui ont déjà quitté ce monde pour s'élever au ciel de Brahma ; ce sont comme nous dirions les bienheureux ; et on les voit toujours dans les poèmes accompagner Brahma, etc., habiter avec lui le ciel suprême.[2] Comme doués de la plus haute science, les siddhas sont aussi appelés quelquefois *vidhyadhara*, dépositaires de la science.

Un des termes les plus dignes de remarque est celui de *richi*, qui veut dire sage ou saint ; c'est le titre ordinaire donné aux saints anachorètes, de même que celui de mouni. On distingue les richis en plusieurs classes, telles que *maharchis*, *devarchis*, *radjarchis*, *brahmarchis*[3] ; *maharchi* ou grand richi, est simplement une amplification honorifique.

Les *devarchis* ou richis dieux, sont les dieux qui, pour le bien des mortels, se sont faits hommes, et se sont voués

---

1 Bopp, *Glossar.*, explique *siddha*, *nomen geniorum ordinis*, ce qui doit, à ce qu'il paraît, s'entendre seulement de ceux qui, par leur sainteté, se sont élevés au rang des génies célestes.

2 *Ardsch. Indral.*; *Bhagav.*, 10, 26; *Ramay.*, en divers endroits.

3 *Ardschuna samag.*, 6, 23, 10, 49; *Indralok.*, 1, 35; 2, 13. Voyez surtout l'épisode de Visvamitra, *Ram.*, édit. Schlegel, I, sect. 51 — 65.

à la vie ascétique. Indra se fit ainsi anachorète, et Rama, en se vouant à ce genre de vie, s'appuie de son exemple.[1] Siva aussi fut un *devarchi*[2]; de même aussi Vischnou, dans la personne de Rama, et dans celle de Nareda ou Krischna.[3] Ces richis divins forment la classe la plus élevée; après eux viennent les *brahmarchis* ou les richis de la caste des Brahmanes; on les représente comme supérieurs en dignité aux *radjarchis*, ou richis royaux, c'est-à-dire, aux princes radjas, ou à ceux de la caste de kchatryas, qui se sont retirés du monde pour se livrer aux exercices de la contemplation; il est probable qu'anciennement on entendait par brahmarchi en général les richis distingués par leur sainteté; mais dans les livres que nous possédons il a toujours la signification que je viens d'indiquer.

CHAPITRE XXV.

Des diverses classes d'anachorètes vanaprasthas, *d'après les motifs qui les portent à ce genre de vie.*

Si, d'après le précepte de Manou, tout Brahmane arrivé à la troisième période de sa vie devait se faire vanaprastha pour se livrer exclusivement au soin de son salut suprême, il est encore d'autres motifs qui pouvaient porter à se retirer du monde. Quelques-uns, ayant commis de graves péchés, allaient expier dans la solitude les crimes dont leur conscience les accusait. La vie solitaire de ceux-ci doit plutôt être regardée comme un exil, comme une espèce de punition à laquelle on se soumet pour éviter un plus grave châtiment, et qui n'a rien de méritoire.

---

1 *Ramay.*, II, 76, édit. Seramp.

2 *Ramay.*, liv. 1, ch. 25, édit. Schlegel; *ibid.*, ch. 44, où Siva est représenté orné du djatta, coiffure particulière aux anachorètes.

3 *Bhagav.* 10, 26. Cf. 10, 13. Le *Bhagavadgita* déclare Nareda pour le principal de tous les devarchis. Ce qui prouve seulement que ce livre est écrit par un vaichnava ou sectateur de Vichnou.

« Que le meurtrier d'un Brahmane, dit le code de Manou [1], habite pendant douze ans dans la forêt, pratiquant la mortification, faisant d'une tête de mort son étendard, etc. » Le commentateur ajoute que, si le meurtrier est d'une des trois castes inférieures, le temps de cette pénitence est de vingt-quatre, de trente-six, de quarante-huit ans, selon que le meurtrier est Kchatrya, Vaïsya ou Soudra. Le code de Manou lui-même cependant semble prescrire la pénitence dans la solitude aux seuls Brahmanes; car il indique pour le même crime d'autres pénitences, destinées aux hommes des autres castes.

Le même code [2] prescrit la vie solitaire comme moyen d'expier encore d'autres crimes: pour un inceste avec la femme de son maître spirituel par exemple, il ordonne d'habiter pendant une année une forêt déserte, en se livrant à toutes sortes de mortifications. Aussi dans le Ramayana [3], lorsque Bharata apprend que son frère Rama s'est fait ermite, il dit : « Est-ce que Rama aurait dépouillé quelque Brahmane de ses richesses? est-ce qu'il aurait offensé quelque pauvre innocent? est-ce qu'il aurait séduit la femme d'un autre? Pourquoi est-il exilé dans la forêt de Dandaka, semblable au meurtrier d'un Brahmane? »

Le code de Manou fait une grande distinction entre ces vanaprasthas, qui vivent dans la forêt pour expier leurs forfaits, et ceux qui y sont pour acquérir un plus haut degré de sainteté : « Que celui, dit-il [4], qui a commis un péché ne pratique pas la pénitence pour faire parade d'un acte méritoire, cachant ainsi son crime sous l'extérieur de la pénitence et en imposant aux femmes et aux Soudras: de pareils Brahmanes sont maudits dans cette vie et après leur mort par ceux qui prononcent le nom de Brahma (c'est-à-dire par les

1 Liv. 11, 72, 73, 89.
2 *Ibid.*, 104.
3 Liv. 2, ch. 52 (vol. III, 99, Seramp.)
4 Liv. 4, 298.

autres Brahmanes). La pénitence faite avec hypocrisie, devient la proie des Rakschasas (des mauvais génies; c'est-à-dire, elle devient inutile). "

Quoique les commentateurs de Manou étendent à toutes les castes le privilége d'expier ses forfaits en se vouant à la vie d'un vanaprastha, il paraît cependant que ce n'est là qu'une addition des temps postérieurs, et le texte de Manou même [1] semble exclure au moins les Soudras de toute pratique de mortification dans la solitude.

Outre les vanaprasthas dont nous venons de parler, il y en a d'autres encore qui le sont dans l'intention de se procurer des grâces divines particulières : ainsi des princes sans enfans, pour obtenir de la progéniture, se font anachorètes. Nous renvoyons pour ceci au chapitre sur l'effet du tapas. Ces anachorètes rentrent dans le monde quand le temps de leurs vœux est écoulé. D'autres encore se retirent dans la solitude par suite de grands malheurs, ou pour y subir une espèce d'exil honorable; c'est le cas surtout des princes malheureux, précipités du trône par quelque usurpateur, ou envoyés dans la forêt par leurs plus heureux rivaux, à peu près comme chez nous dans le moyen âge on envoyait les princes dans les couvens.

Ainsi le roi Dyumatsena [2], devenu aveugle et privé de son royaume, se retire dans la forêt avec sa femme et son fils en bas âge. Dans le Mahabharata [3] les fils de Pandou sont engagés par leurs rivaux, les fils de Kourou, à jouer aux dès, à la condition que le parti perdant se retirerait pendant douze ans dans la forêt. De même Rama est envoyé avec son frère et sa femme pour y vivre dans l'exil pendant quatorze années. [4]

---

1 Liv. 4, 81.

2 *Savitri*, 2, 7.

3 Bopp, *Not. ad Ardschun.*, chant 3. Cf. *Savitri*, 7, 16, Draup., 1, 3, 4, 18.

4 *Ramay.*, Schlegel, liv. 2, ch. 9, 19.

Ces ermites rentrent dans le monde quand le temps de leur exil est expiré ou quand les circonstances qui les éloignaient du trône ont changé. Ainsi le roi Dyumatsena, ayant recouvré la vue, va reprendre les rènes du gouvernement. Les Pandouides et Rama quittent la vie solitaire pour monter sur le trône.

Au reste, une telle vie solitaire, quoique regardée comme une dure privation, ne laissait pas d'avoir ses charmes. Rama en parle avec ravissement, et Ardchouna, au moment de quitter sa solitude, lui fait des adieux touchans.[1]

Au nombre de ceux qui vivent dans la forêt sans y être portés par le dessein de se livrer à la vie contemplative, il faut aussi compter les femmes, les jeunes gens et les enfans qui accompagnent quelquefois leurs maris ou leurs parens, quand ils se font vanaprasthas.

La vie d'une femme est, selon les Indous, une vie de dépendance absolue. La femme ne doit sortir de la tutelle paternelle que pour passer sous celle d'un époux[2]. Après la mort de celui-ci, elle doit, ou bien le suivre sur le bûcher pour le rejoindre aussitôt au ciel, ou bien vivre dans une retraite complète chez ses enfans adultes ou chez ses plus proches parens. Lorsque le mari se faisait vanaprastha, il

---

1 *Indralok.*, 1, 21. « Oh montagne, asyle perpétuel des pieux mounis livrés à la méditation sur la vertu et à la pratique des œuvres pures! Sous ta protection, des Brahmanes, des Kschatryas, des Visas, atteignent le ciel, et vont vivre délivrés de souffrance dans l'assemblée des dieux. Oh roi des montagnes, grande montagne, asyle des mounis, riche en sources purifiantes, adieu! J'ai passé sur tes hauteurs des jours heureux; j'ai vu tes bois abondans, tes bosquets, tes torrens, tes sources; je me suis nourri des fruits délicieux que tu produis; je me suis désaltéré des eaux aimables qui découlent de ton sommet et qui ont le goût de l'ambroisie! Oh montagne pure de péchés! semblable à un enfant vivant heureux sur le sein de son père! j'ai joui du bonheur sur ton sein peuplé de groupes de nymphes, retentissant des louanges de Dieu : j'ai été heureux tout le temps que j'ai passé sur tes hauteurs! »

2 Aussi le mot *pati*, époux, signifie proprement : maître, seigneur

pouvait confier sa femme et ses enfans aux soins de son fils aîné ou de ses parens, ou bien il pouvait se faire accompagner par sa famille dans la solitude; comme par exemple Dyumatsena, dont il a été parlé. Ainsi Draupadi accompagne ses époux, les Pandouides; Sita suit son époux Rama. Dans l'épisode de la mort de Yadjnadatta, dans celle de la lamentation du Brahmane, nous voyons des familles entières de vanaprasthas. Le jeune Rishyasringa[1] vit avec son père dans la solitude, et je n'ai pas besoin de citer Sacountala et son père.

Savitri contracte dans la forêt même les liens de mariage avec le fils de Dyumatsena, et les jeunes Pandouides, soignés par leurs deux mères, grandissent au milieu des anachorètes dans les forêts.

On regarde toujours comme un grand dévouement de la part des familles, quand elles suivent leurs chefs dans la solitude, pour se soumettre aux privations inséparables de ce genre de vie. Au reste elles ne sont pas astreintes aux pratiques ascétiques. Si les femmes s'imposent des mortifications et s'exercent à la contemplation, c'est de leur propre choix. Le plus souvent cependant elles s'occupent à soigner leurs maris ou leurs parens, et à leur rendre moins pénible leur vie de privation.

Quant aux jeunes gens qui vivent avec leurs parens dans la forêt, ils suivent quelquefois l'exemple de ceux-ci en s'appliquant aux pratiques ascétiques. C'est ainsi que Rishyasringa[2] s'adonne dès sa jeunesse à la vie de pénitence et d'austérité. Souvent aussi ces jeunes anachorètes rentrent dans le monde, comme par exemple ce même Rishyasringa. Les parens de Satyawan[3] nourrissent eux-mêmes l'espoir que leur fils rentrera un jour dans le monde, propagera leur famille, et rendra les honneurs funèbres à ses ancêtres. Jamais on ne voit dans

1 *Ramay.* 1, ch. 10, Schlegel.
2 *Ramay.*, Schlegel, 1, ch. 9.
3 *Savitri*, 1, 88.

les anciens livres des enfans ou des femmes embrasser pour eux seuls la vie d'un vanaprastha, ce qui était contre les préceptes de Manou; mais dans les Pouranas on en trouve qui tout seuls vont se faire anachorètes par suite de leur ardente dévotion. Ainsi Devadhy [1], mère de Krischna, se voue à la vie contemplative et obtient par ce moyen l'absorption en Dieu. Ailleurs [2] il est question d'un enfant de cinq ans qui va dans le désert faire les plus dures pénitences en l'honneur de Vichnou. Ce sont là de ces extravagances que l'admiration pour la vie ascétique engendra ou inventa à une époque où l'on s'était beaucoup éloigné de la simplicité des mœurs antiques.

D'après le code de Manou on ne devait se retirer dans la forêt que sur le déclin de la vie, après avoir été père de famille. Quand il devient inutile pour la société, alors seulement le pieux Brahmane doit se livrer à la contemplation dans la solitude; alors seulement le prince, dégoûté des soins pénibles du gouvernement, doit en déposer le fardeau, et se préparer dans la retraite à l'affranchissement final. C'est là l'idée primitive de la vie solitaire; idée qui dégénéra de plus en plus par l'admiration que le vulgaire accordait à ce genre de vie. Aujourd'hui il n'existe plus de vanaprasthas; il n'arrive plus qu'un père de famille se retire avec les siens dans la solitude; il n'y a plus que des contemplatifs qui prétendent à la plus haute sainteté du sannyasi.

CHAPITRE XXVI.

Genre de vie des vanaprasthas; de l'initiation, de la demeure, du vêtement, de la nourriture du vanaprastha.

Le genre de vie de l'anachorète est essentiellement plein d'austérité et de privation; c'était déjà une chose effrayante

1 *Bhagavadam*, pag. 93, liv. 3.
2 *Ibid.*, pag. 106, liv. 4.

pour l'imagination du vulgaire, que de s'enfoncer dans l'épaisseur de ces forêts, dans la solitude de ces montagnes où les mauvais génies ont leur séjour favori, où l'on est exposé aux attaques des bêtes féroces, aux intempéries des saisons, à la privation de tout ce qui peut rendre la vie agréable et aisée. C'est dans cette situation que le sage peut s'exercer à prendre l'empire complet sur soi-même, à devenir indifférent au milieu des souffrances, à se détacher de tout ce qui charme l'homme mondain.

« Il convient aux habitans de la forêt, dit Bharata[1], de se contenter jour et nuit des fruits tombant des arbres, de pousser le jeûne aussi loin que le permet la conservation de la vie; ils doivent porter le *djat'ha*, et le vêtement d'écorce; ils ne doivent cesser de rendre hommage aux dieux, aux ancêtres et aux étrangers; tous les jours, au temps accoutumé, ils doivent faire leurs ablutions avec un esprit calme et persévérant; ils doivent faire des oblations de fleurs tombées d'elles-mêmes, en les déposant sur l'autel, selon la règle prescrite. La faim continuelle, les tempêtes terribles, les ténèbres et d'autres circonstances effrayantes, augmentent les horreurs de la forêt; de nombreux rakschasas de formes diverses infestent insolemment le chemin; il faut vaincre la crainte et consacrer l'ame à la dévotion; il faut vaincre la crainte même au milieu des terreurs; il faut faire des vœux extrêmement pénibles, rester à genoux à la même place, dans l'attitude d'un homme qui veut tendre un arc; il faut observer un jeûne presque continuel, s'entourer de cinq feux dans les chaleurs de l'été, s'exposer à la voûte du ciel dans la saison des pluies, coucher dans l'eau dans la saison froide : c'est là ce que doit pratiquer l'habitant de la forêt. »

Le genre de vie du vanaprastha est décrit de même dans le *Bhagavad pourana*[2]. « Le pénitent solitaire doit se nourrir

---

1 *Ramay.*, 2, 24 (vol. II, 284).
2 Liv. 7, pag. 179, 180.

des fruits et des racines du désert, avec un peu de riz ou de farine, qu'il mangera après en avoir fait offrande à Dieu. Il n'aura point de provisions; il ira en chercher chaque fois qu'il en aura besoin, portant en main un bâton et un vase; ses cheveux seront empaquetés (c'est-à-dire il portera le djat'ha); l'écorce des arbres lui servira de vêtement; une grotte sera son habitation, et la terre son lit : il vivra de cette façon pendant douze ans, huit ans, quatre ans ou deux ans, autant que son tempérament le lui permettra. Si, enfin, la puissance sensitive est comme anéantie en lui, il pourra s'abstenir de la nourriture; il travaillera à faire rentrer ses sens dans son ame, et son ame dans l'Être suprême et universel, qui est Dieu (c'est-à-dire qu'il peut se faire sannyasi). » Cependant nous devons parler plus en détail de ce qui concerne la vie des vanaprasthas. Nous commencerons par l'*initiation.*

Quand un homme avait envie de se retirer dans la forêt [1], il rassemblait ses parens et ses amis, ainsi que quelques Brahmanes, et il arrangeait une espèce de fête. Les Brahmanes font alors toutes sortes de cérémonies et récitent des prières. Le futur vanaprastha, s'il est Brahmane, dépose le triple cordon, qui est le signe de sa caste; il revêt les vêtemens d'écorce et fait d'amples présens à ses parens et aux Brahmanes, après quoi il fait ses adieux au monde. Il paraît qu'il prenait aussi un autre nom; chez les Bouddhistes du moins ceci a lieu toutes les fois que quelqu'un embrasse la vie ascétique.

Dans les anciens temps, où le précepte de Manou de ne se faire vanaprastha que sur le déclin de la vie, était en vigueur, il ne pouvait guère y avoir de noviciat. Le vieux Brahmane, le vieux Kschatrya, savait déjà lui-même les choses qu'il avait a observer; mais si les anachorètes étaient des jeunes gens, s'ils n'étaient pas encore initiés dans les prati-

---

1 Dubois, vol. II, pag. 261, trad. franç.

ques de la contemplation et de la mortification, ils devaient se confier à la direction de quelque autre anachorète, qui devenait leur maître spirituel ou leur gourou, avec lequel ils habitaient le même hermitage, auquel ils devaient une obéissance et une confiance sans bornes, et qui leur faisait connaître les devoirs et les exercices propres à leur genre de vie; plus un homme était renommé par sa sainteté, plus il devait s'attirer de disciples, dont il devenait le supérieur. De cette manière se formèrent les réunions d'anachorètes en monastères, qui ne furent cependant régulièrement établis que chez les Bouddhistes.

Quant à la *demeure* du vanaprastha [1], elle devait montrer par sa rustique simplicité que celui qui l'habite a renoncé aux commodités de la vie; elle devait être une simple chaumière, faite de branches et couverte de feuillage, construite par les mains de l'anachorète lui-même au pied de quelque arbre, dans le voisinage d'une source ou d'une eau courante, afin qu'il pût y faire journellement ses ablutions. Quelquefois aussi c'étaient des grottes naturelles qui servaient d'asyle aux anachorètes, et il n'est pas sans vraisemblance que de pareilles grottes ayant acquis peu à peu une certaine célébrité par la sainteté de leurs habitans, des princes ou des particuliers riches et dévots les changèrent en constructions magnifiques, telles qu'on en voit à Karli, à Ellora, à Elephanta. [2]

---

1 Dubois, vol. II, pag. 235, chap. 31.

2 *Transact. of the soc. of Bombay*, vol. I, pag. 200. Erskine, *Account on the cave temples of Elephanta*; *ibid.*, vol. III, pag. 265. *Account of the caves of Ellora bey Sykes*, 1820 (Cf. *Asiat. res.*, vol. VI, in-8.°, une Dissertation de Charles Malet); *ibid*, vol. III, pag. 508. *Observations on the remarks of Bouddhists in India, by Erskine.* M. Erskine ne sait comment expliquer que dans ces temples souterrains, évidemment consacrés à Siva, se trouvent tant d'images de Bouddha. Ne pourrait-on pas supposer que ce que M. Erskine prend pour des images de Bouddha, représente simplement des contemplatifs dévoués à Siva, d'autant plus que Siva est regardé comme le chef et le patron des

La demeure d'un anachorète s'appelle *asrama*, hermitage, lieu de pénitence. Ordinairement ces asramas sont situés dans des contrées riantes, au confluent de deux rivières sacrées, au milieu de l'ombrage des bois, sur le revers des montagnes, d'où l'on jouit d'une vue étendue. Les poètes se plaisent surtout à décrire la beauté du site de ces hermitages.

Les meubles qui ornent l'asrama correspondent à sa simplicité : c'est un peu d'herbe sacrée (kousa) et une peau d'antilope (adschina), qui servent de siége et de lit, une cruche pour y mettre de l'eau (kalasa), un bâton (danda), que l'hermite porte dans ses courses et auquel le peuple attribue une vertu miraculeuse [1], un vase pour recueillir les aumônes, une hache pour couper du bois, une provision de bois pour entretenir le feu du sacrifice, divers ustensiles nécessaires pour les sacrifices, un panier pour recueillir les fruits sauvages, une pièce de drap pour filtrer l'eau qu'on veut boire, pour empècher que des insectes ne s'y introduisent et ne soient avalés, un rosaire (yadschnasutra). [2]

Le code de Manou [3] parle aussi d'un crâne que l'anachorète doit avoir dans sa demeure, destiné, à ce qu'il paraît, à rappeler continuellement l'idée de la mort.

L'habillement, comme la demeure, doit être aussi simple, aussi grossier que possible. Le vanaprastha doit quitter tous les ornemens, tous les vêtemens de luxe ; il ne doit mettre aucun soin dans sa parure, ni porter les signes distinctifs

---

yoguis. Cf. Wilson, *Theatre*, vol. I; *Mrichchakati*, pag. 11, où Siva est représenté comme livré à la pratique du yoga. Cf. *Ram.*, 1, 22. *Transact. of the roy. as. society of Great-Brit.*, vol. II, p. 1, pag. 280, où il est dit que les prêtres des temples de Siva, dans le Mevar, sont astreints au célibat, ce qui prouve que ce sont des ascétiques contemplatifs.

1 Sur le pouvoir magique attribué aux bâtons des célèbres anachorètes, *vide Ram.*, 1, 4, 18, etc.; *Manou*, 6, 12; *Savitri*, 4, 18, 5; Dubois, vol. II, pag. 237.

2 N'ayant pas le Dictionnaire de M. Wilson à ma disposition, je ne suis pas sûr d'avoir bien traduit : yadschnasutra.

3 Liv. 6, 44.

de sa caste. Le principal, l'unique vêtement doit être le tchira, fait d'écorce d'arbres ou de fibres végétales[1]. Revêtir le tchira, veut dire autant qu'embrasser la vie d'un vanaprastha.[2]

Dans le Mahabharata[3] ce vêtement est appelé le *vêtement rouge;* peut-être parce que la couleur brun-rouge était la couleur naturelle de cette étoffe[4]. Je fais observer ce trait, parce que la couleur rouge ou jaune-rouge est devenue la couleur particulière des vêtemens des ascétiques Bouddhistes.

Au lieu du tchira, le code de Manou[5] fait aussi mention d'une peau d'antilope (tcharma) comme servant de vêtement aux religieux.

D'après Dubois[6], les ascétiques doivent porter aux pieds des socques de bois pour ne pas se souiller en allant pieds nus, ou en portant une chaussure de cuir. Au reste ceci pourrait être moderne; je n'ai trouvé aucun passage dans les livres anciens qui en fasse mention.

Au nombre des particularités extérieures qui distinguent l'anachorète, se trouve encore le *djat'ha*[7] ou les cheveux tressés et entortillés d'une manière particulière. Dubois rapporte au nombre des règles prescrites au sannyasi, celle de se faire raser la tête et le visage une fois par mois; il ajoute que quelques-uns se font arracher par leurs disciples les poils et les cheveux. On voit, dit-il encore, des sannyasi qui ne se font jamais raser la barbe, ni couper les cheveux, et

---

1 Dubois, vol. II, pag. 35. « Cette espèce de toile n'est pas rare dans les pays du nord de l'Inde; elle est douce au toucher comme de la soie, et elle a l'avantage inappréciable pour un Indien, de n'être pas susceptible de souillure, comme le sont les toiles de coton. »

2 *Manou*, 6, 6. Cf. 132, 11; 132, 6; 127, 3.

3 *Savitri*, 3, 18.

4 Cet habit s'appelle aussi *valkala*. *Ram.*, liv. 1, ch. 1, sl. 31.

5 Liv. 6, 6.

6 Liv. 2, pag. 265.

7 *Diluv.*, 5. *Ramay.*, liv. 2, 69; vol. III, pag. 326.

qui les tressent d'une manière ridicule; mais ceux-là ne sont pas de la caste des Brahmes. Ceci se rapporte sans doute aux sannyasi modernes; mais c'est évidemment contraire aux usages mentionnés dans les autorités anciennes.

Le code de Manou[1] prescrit au vanaprastha de laisser croître les ongles, la barbe et les cheveux, et partout, dans le Mahabharata et dans le Ramayana, le djat'ha fait la marque distinctive des anachorètes. Porter le djat'ha, c'est se faire anachorète; dénouer le djat'ha, c'est rentrer dans le monde. La coutume de se raser la tête peut s'être introduite par le besoin de la propreté. Chez les ascétiques Bouddhistes elle est devenue générale; mais leur chef Sakia est représenté avec une grande chevelure d'une forme particulière, qui a donné lieu à toutes sortes d'hypothèses, entre autres que Sakia était un nègre[2]. Il paraît que cette coiffure de Sakia n'est autre chose que le djat'ha porté par les anciens pénitens, et dont les Bouddhistes modernes ont oublié la signification depuis que l'usage de se raser la tête s'est introduit chez eux.

Dans le choix de la *nourriture* l'anachorète doit montrer qu'il ne fait aucun cas des mets raffinés et préparés par l'art. Il ne doit manger qu'autant qu'il faut absolument pour vivre; ne doit mettre aucune recherche dans l'apprêt de ses alimens, aucun soin inquiet à se les procurer[3], aucun plaisir à en jouir : il doit toujours avoir en vue le bien-être de toutes les créatures ; c'est pourquoi il doit s'abstenir de la viande, pour ne pas causer la mort de quelque être vivant. Cette précaution est même poussée jusqu'à défendre au vanaprastha d'arracher les fruits des arbres[4]; il ne doit manger que ceux tombés d'eux-mêmes.

1 Liv. 6, 6.

2 M. Abel Remusat a fait voir la fausseté de cette hypothèse dans ses Mél. asiat.

3 *Manou*, 6, 14.

4 *Ibid.*, 6, 16, 21, 13.

La nourriture du vanaprastha devait donc consister en racines et en fruits sauvages, qu'il doit cueillir lui-même, à moins que des personnes charitables ne viennent lui en offrir.[1]

« J'habiterai la forêt, dit Rama[2], je vivrai de racines et de fruits, m'abstenant de viande, m'acquittant des devoirs d'un vanaprastha. » Il se trouve dans le code de Manou[3] une quantité d'autres préceptes qui se rapportent au choix de la nourriture du vanaprastha, et qu'il serait superflu d'énumérer ici.

Outre cette nourriture que la nature elle-même offrait à l'anachorète, il pouvait aussi posséder une vache, ou bien il allait demander la charité ; mais alors il devait se contenter de ce qu'on lui donnerait, et ne pas montrer du dépit si on lui refusait l'aumône, ni employer des artifices pour engager les hommes à la charité.

« Qu'il ne se procure[4] pas des aumônes en expliquant les présages et les signes, ni en s'adonnant à l'astrologie ou à la chiromantie, ni en faisant le docteur et le rhéteur. »

« Qu'une fois seulement par jour[5] il aille demander l'aumône, et qu'il ne s'adonne pas à l'abondance. Un yati qui fait le métier de mendiant, se laisse aussi entraîner aux plaisirs des sens. »

« S'il ne reçoit rien[6], qu'il ne s'en soucie pas; s'il reçoit quelque chose, qu'il ne s'en réjouisse pas. »

Les anachorètes étaient munis à cet effet d'un vase (patra, kutha, sakala) pour recevoir l'aumône, et rarement on leur refusait la charité, parce que faire des aumônes aux saints et aux Brahmanes, passe pour une des œuvres les plus méritoires.

---

1 *Savitri*, 4, 18; 5, 1.
2 *Ramay.*, liv. 2, ch. 20, Schlegel.
3 *Manou*, 6, 13—21.
4 *Ibid.*, 50.
5 *Ibid.*, 55.
6 *Ibid.*, 57.

Non-seulement la plus grande frugalité et la plus grande tempérance doivent présider aux repas de l'anachorète, mais il doit aussi s'imposer des jeûnes fréquens et prolongés, comme exercice ascétique.

De même qu'il vit d'aumônes lui-même, il doit aussi faire preuve de charité envers tous ceux qui viennent le trouver dans son hermitage. Dès qu'un étranger arrive, il doit lui offrir un siége, de l'eau pour laver les mains et les pieds, et des rafraîchissemens.

« Qu'il honore, dit Manou[1], ceux qui viennent à son hermitage, en leur offrant du saka[2], des racines, des fruits et des présens. Ainsi Draupadi régale dans son hermitage le roi Djayadrathas et toute sa suite nombreuse[3]. Le pénitent Baradwadja fait l'hospitalité à toute l'armée de Bharatas.[4]

Visvamitra[5] n'ayant pas mangé pendant une pénitence de mille ans, donne néanmoins son peu de riz à Indra, qui, pour le tenter, vient lui demander la charité sous la figure d'un Brahmane.

Aussi les hermitages et les monastères sont-ils regardés comme des asyles toujours ouverts aux pauvres et aux étrangers qui viennent y chercher l'hospitalité.

CHAPITRE XXVII.

Du célibat des Vanaprasthas.

Comme celui qui se retire dans la solitude avait renoncé au monde et aux liens par lesquels l'homme y est attaché, il était naturel qu'il renonçât aux liens du mariage, et c'est ce que prescrit en effet le code de Manou[6] : « Que le mouni ne

1 Manou, 6, 7.
2 Branche ou bourgeon qui est mangeable.
3 Draup., 4, 14, etc.
4 *Ramay.*, 2, 67; vol. III, pag. 29.
5 *Ramay.*, Schlegel, I, sect. 64.
6 Liv. 6, 26.

recherche pas les plaisirs; qu'il vive comme un *brahmatchari.*[1] »

Dans le Bhagavadgita, Krischna dit: « Je te dirai le chemin de ceux qui se domptent, qui ont vaincu les passions, qui vivent comme des brahmatcharis.[2]

Dans le Ramayana[3] le jeune anachorète Rischyasringa ne trouve plaisir que dans les pénitences; ne connaît ni les femmes ni les choses sensuelles, ni la volupté. « Ayant été élevé par son père dans la forêt, il ignore même qu'il existe des femmes. »

Celui qui, se livrant à la contemplation et à la mortification, se laisse emporter par ses désirs à rompre le vœu de chasteté, détruit par là tout le mérite que ses pénitences auraient pu avoir; aussi les dieux et les Rakschasas, quand ils craignent qu'un saint pénitent ne devienne trop puissant par la force de ses austérités, lui envoient quelquefois, pour le tenter, une nymphe ornée de tous les charmes qui puissent séduire le pénitent le plus résolu, et dans les poëmes du moins il arrive assez souvent que les saints succombent à la tentation.[4]

Aussi Ardschouna, quand il a su résister à la tentation de la nymphe céleste Ourwasi, reçoit de son père Indra le

1 *Brahmatchari* est un jeune Brahmane, voué à l'étude des Védas sous un maître ou gourou, auquel il doit aveuglément obéir. La chasteté et le célibat sont pour lui un devoir sacré, et le mot brahmatcharya est synonyme de chasteté ou de célibat. Le brahmatcharya est la première des quatre périodes de la vie du Brahmane, après laquelle vient celle du grihastha ou père de famille.

2 *Bhagav.*, 8. 11.

3 Liv. 1, ch. 8, sl. 7 — 9; ch. 9, sl. 3.

4 *Ramay.*, 1, sect. 63, 64, édit. Schlegel. Le sage mouni Visvamitra ayant été séduit par la nymphe Menaka, que les dieux lui avaient envoyée, de sorte que cinq ans qu'il passa avec elle, ne lui semblaient qu'un instant, s'écrie : « Qu'est devenue ma sagesse, ma pénitence, ma ferme résolution; voilà que tout est détruit à la fois par une femme; séduit par le péché qui plaît à Indra, je me vois privé des avantages que m'assuraient toutes mes austérités.

témoignage flatteur qu'il a été plus fort que les richis.[1]

Néanmoins, comme nous l'avons déjà vu, les vanaprasthas qui étaient mariés pouvaient emmener avec eux dans le désert leurs femmes, ainsi que leurs enfans; c'est que ces vanaprasthas devaient être des hommes sur le déclin de l'âge, morts pour la société par l'affaiblissement de leurs forces, et n'abandonnant le monde qu'après s'être acquittés envers lui de tous les devoirs, au nombre desquels le mariage et la procréation d'enfans sont surtout recommandés.[2] »

Ce n'était donc guère enfreindre le précepte du célibat si l'on permettait à ces hommes d'emmener avec eux leurs femmes dans le désert.

Il est vrai qu'on trouve aussi des anachorètes jeunes encore, qui se font accompagner par leurs épouses dans la forêt. Rama et Sita, Draupadi et les Pandouides, Savitri et Satyawan, vivent ensemble dans la solitude; mais ils doivent alors observer une continence absolue, jusqu'à ce qu'ils rentrent dans le monde.[3]

Les richis qui ont des enfans, les ont eu avant qu'ils n'aient renoncé au monde, ou s'ils les ont eu pendant qu'ils sont vanaprasthas, c'est toujours regardé comme un péché.[4] Ainsi, quand Sakountala déclare au roi Douchmanta qu'elle est la fille de l'hermite Kanoua, celui-là demande tout étonné: « Celui que tu appelles ton père, s'est dépouillé de toutes les affections terrestres, et c'est ce qui lui attire la vénération des hommes. Dis-moi comment il se fait que tu sois sa fille? »

---

1 *Indralok.*, chant 5.

2 *Manou*, 6, 35, 37, 91, 95. Le commentateur introduit une addition tout-à-fait contraire à l'esprit du code de Manou, en disant qu'il est permis aux Brahmanes de passer de suite de l'état de brahmatchari à celui de sannyasi, sans avoir été d'abord grihastha.

3 Krischna, voulant s'acquitter du devoir de donner un successeur au trône, quitte la vie solitaire pour quelque temps, pour y retourner ensuite. Frank, *Chrestom. Mahabh. exord.*

4 Nouv. Journ. asiat., tom. I, pag. 352. *Sakountala.*

La suite de l'histoire montre en effet que Sakountala est le fruit d'un amour illicite.

CHAPITRE XXVIII.

Des occupations du Vanaprastha.

Les occupations qui remplissaient les loisirs d'un vanaprastha, concernaient, soit les besoins physiques, soit l'étude et les pratiques du culte, soit les pratiques ascétiques. Quant aux premières, elles consistaient à aller cueillir des herbes, des racines et des fruits, à chercher du bois pour entretenir le feu sacré, à aller dans les villages demander l'aumône; si les anachorètes étaient de la caste des Kschatryas, ils ne renonçaient pas toujours à leurs occupations guerrières. Les fils de Pandou [1] pendant leur séjour dans la forêt, s'amusent à la chasse; ils reviennent à leur hermitage après avoir tué beaucoup de gibier Leur femme Draupadi [2] offre aux étrangers qu'elle reçoit dans son hermitage une quantité de gibier que ses époux avaient tué. Rama et son frère s'occupent aussi de la chasse pendant leur vie solitaire. Il est vrai qu'une pareille occupation ne s'accordait guère avec le précepte qui veut que l'anachorète n'offense aucune créature. Il paraît qu'on était moins sévère pour des personnages destinés par leur naissance même aux occupations guerrières, et qui n'étaient dans le désert que pour y passer une espèce d'exil.

On peut regarder ces exemples comme des exceptions à la règle ordinaire des vanaprasthas. Outre les occupations qui se rapportent aux besoins physiques, le vanaprastha en avait d'autres plus importantes, savoir : l'étude, les pratiques du culte et les exercices ascétiques.

L'étude des livres sacrés était un des devoirs du Brah-

1 Draup., 1, 3, 6, 1.
2 *Ibid.*, 4, 14.

mane, et il ne devait pas s'en dispenser après s'être fait vanaprastha, parce que l'occupation avec les choses divines est la plus conforme à ce genre de vie. « Qu'il soit absorbé dans la lecture à voix basse, dit Manou[1]. » — « Que le Brahmane, habitant la forêt, s'applique aux divers Upanishadas, révélés pour favoriser la perfection de l'ame, etc.[2] »

Valmiki, le prince des mounis, étudie continuellement les Védas[3]. Dans le voyage d'Ardschouna[4] au ciel d'Indra, la montagne habitée par les hermites reçoit l'épithète « retentissante du bruit que cause la prononciation du nom de Brahma. » La description d'un hermitage dans un autre passage du Mahabharata[5] nous montre les anachorètes occupés à lire et à réciter des passages des Védas : « Le roi s'avança vers le bosquet sacré, image des régions célestes; la rivière était remplie de troupes de pélerins, tandis que l'air retentissait des voix des hommes pieux qui répétaient chacun des fragmens des livres sacrés. Le roi, suivi par son ministre et son grand-prêtre, s'avança vers l'hermitage, animé du désir de voir le saint homme, trésor inépuisable de science religieuse; il regardait le solitaire asyle, pareil à la région de Brahma; il entendit les sentences mystérieuses, extraites des Védas, prononcées dans un rythme cadencé par les prêtres les plus habiles dans la connaissance de ces maximes et dans l'accomplissement des cérémonies religieuses. Ce lieu rayonnait de gloire par la présence d'un certain nombre de Brahmanes, habiles à préparer les sacrifices; tandis que d'autres, d'une vie exemplaire, chantaient le Samavéda, une autre troupe chantait le Bharoundasama (portion du Samavéda);

---

1 *Manou*, 6, 8.

2 *Ibid.*, 6, 29.

3 *Ramay.*, 1, sect. 1.

4 Voyez note 13, *ad cant.* 1; *Arsdschun.*, *cant.* 1, 28.

5 Nouv. Jonrn. asiát., vol. I, pag. 345. Hist. de Douchmanta. Voyez aussi *Sakountala*, *append.*

une autre possédait à fond l'Atharvavéda. Tous étaient des hommes d'un esprit cultivé et d'un extérieur imposant; les uns connaissaient parfaitement l'Atharvavéda, et, estimés de ceux qui pratiquent le sacrifice (*poudja yadjnya*), répétaient d'après les règles de l'art des passages de cet ouvrage sacré; les airs retentissaient de la voix d'autres Brahmanes, occupés à former des mots (à les prononcer selon les règles de la prosodie et de l'orthographe). Ces lieux ressemblaient à la demeure de Brahma. Le roi entendit de tous côtés la voix de ces hommes instruits par une longue expérience des cérémonies nécessaires aux sacrifices, de ceux qui possèdent les principes de la morale et la science des facultés de l'ame, de ceux qui sont habiles à concilier les textes (des Védas) qui ne s'accordent pas ensemble ou qui connaissent tous les devoirs particuliers de la religion; mortels dont l'esprit tendait à soustraire leur ame à la nécessité de la renaissance dans ce monde; il entendit aussi la voix de ceux qui, par des preuves indubitables, avaient acquis la connaissance de l'Être suprême, de ceux qui possédaient la grammaire, la poésie et la logique, et étaient versés dans la chronologie; qui avaient pénétré l'essence de la matière, du mouvement et de la qualité; qui connaissaient les causes et les effets, qui avaient étudié le langage des oiseaux et celui des abeilles (les bons et les mauvais présages), qui faisaient reposer leur croyance sur les ouvrages de Vyasa, qui offraient des modèles de l'étude des livres d'origine sacrée et des principaux personnages, qui recherchent les peines et les troubles du monde. »

Quelquefois on voit les anachorètes réunis en assemblées ou entourés de leurs disciples, raconter des histoires, donner des préceptes, des conseils; la plupart des épisodes du Ramayana et du Mahabharata, et ces poèmes eux-mêmes, sont ainsi mis dans la bouche de quelque saint pénitent.

Quant aux pratiques du culte, le vanaprastha doit régu-

lièrement s'en acquitter[1]. Trois fois par jour il doit se rendre à la rivière, faire ses ablutions accompagnées des prières accoutumées; c'est pour cela surtout que les hermitages doivent être près d'une eau courante; il ne doit pas manquer d'offrir les sacrifices journaliers et les sacrifices solennels de la nouvelle et de la pleine lune, tels que les Brahmanes doivent les offrir. Le temps du crépuscule du matin et du soir y est surtout consacré[2]. Aussi Rama et son frère, voyant de loin de la fumée, présument qu'il y a là un hermitage, et aussitôt après ils trouvent l'hermite entouré de ses disciples et offrant des sacrifices au feu sacré[3]. Lorsque le roi Douchmanta arrive à l'hermitage du père de Sakountala, il y voit de nombreux endroits où brûlent des feux sacrés; il voit des Brahmanes du degré le plus élevé qui font des offrandes de beurre fondu au feu sacré.

Ces sacrifices[4] consistaient en beurre fondu, en riz, en fleurs, racines et fruits de la forêt, que le vanaprastha s'est procurés en les cherchant lui-même dans la forêt ou qu'il avait reçus par la charité d'autrui.

Outre ces sacrifices que l'anachorète offre journellement pour lui-même, on voit quelquefois les saints célèbres par leurs austérités être appelés par des princes pour présider à quelque sacrifice solennel, par exemple à un Aswamedha, parce qu'on croyait qu'un tel sacrifice serait alors plus efficace. Dans ce cas l'anachorète ne fait que prescrire les divers actes de la solennité, qui sont exécutés par des Brahmanes chargés de cet office.

Il nous resterait encore à parler des exercices ascétiques du yoga et du tapas, qui devaient faire une des occupations les plus importantes du vanaprastha; mais comme

---

1 *Manou*, 6, 22. *Ardschun.*, 1, 25. *Savitri*, 1, 31, 2, 2. Nouv. journ. asiat., 1, 345.

2 *Savitri*, 4, 20, 25; *ibid.*, 7, 1.

3 *Ramay.*, 2, 42.

4 *Manou*, 6, 5, 9, 11, 12.

nous les avons déjà décrits plus haut, il serait inutile d'y revenir.

CHAPITRE XXIX.

Le Sannyasi ou Yati.

La quatrième période de la vie du Brahmane, la seconde et la plus élevée de la vie contemplative, est celle du *yati* et du *sannyasi*. Dans le code de Manou même cet ordre et celui du vanaprastha se confondent tellement, qu'il est difficile de distinguer quels préceptes se rapportent à l'un ou à l'autre en particulier. La véritable différence entre le vanaprastha et le sannyasi paraît consister en ce que le premier n'a pas renoncé à tout, peut encore habiter une chaumière, doit entretenir le feu du sacrifice, peut vivre avec sa famille, a l'obligation de se livrer à l'étude des Védas et aux pratiques du culte, tandis que le sannyasi renonce à tout cela; il est censé arrivé à la perfection que le vanaprastha cherche encore à acquérir. Ayant en soi la science, qu'a-t-il besoin de l'étude des Védas? « Quand ton esprit, dit le Bhagavadgita[1], se sera débarrassé du labyrinthe des erreurs, alors tu arriveras à l'indifférence par rapport aux Védas et aux traditions sacrées, » c'est-à-dire, alors tu auras en toi-même une science contemplative qui te rendra la révélation des Védas superflue.

De même aussi les pratiques du culte deviennent inutiles pour lui.

« Qu'il abolisse le feu du sacrifice[2] et les accessoires du

1 *Bhagav.*, liv. 2, 52.

2 *Manou*, 6, 4. *Bhagav.*, 4, 25. « Quelques yeguis s'occupent à se sacrifier aux dieux; d'autres offrent leurs sacrifices dans l'esprit de Brahma (ils n'offrent leurs sacrifices que dans l'esprit); en offrant des sacrifices dans le feu de Brahma, ils offrent en sacrifice les sacrifices mêmes (c'est-à-dire, ils renoncent tout-à-fait aux sacrifices et aux fruits qui en résultent). L'explication que M. Frank donne de ce passage obscur dans son Vyasa, vol. I, pag. 91, m'a semblé tout au moins aussi obs-

feu du sacrifice dans sa maison, qu'il quitte sa maison pour habiter dans la forêt en domptant les sens. »

« Nourrissant en soi-même le feu sacré d'après la règle prescrite [1], le mouni doit être sans feu, sans demeure, mangeant des racines et des fruits. »

Il doit coucher sur la dure [2], habiter au pied des arbres, n'avoir aucune propriété; il doit éviter la société des hommes et observer un silence continuel. « Qu'il marche toujours seul [3] pour arriver à la perfection; qu'il n'aille pas en société avec autrui; n'ayant en vue que la perfection du seul être, il ne l'abandonne pas, il n'en est pas abandonné; qu'il reste sans feu, sans demeure, et qu'il aille chercher sa nourriture en mendiant dans le village.

C'est de ce précepte de ne vivre que d'aumônes, que les sannyasis sont aussi appelés *bikschaka*, mendians. Pour faire voir qu'il a renoncé à tout, le sannyasi ne porte plus aucun vêtement, si ce n'est une pièce de toile (le *kupena*) pour couvrir sa honte; au reste il y avait déjà anciennement des sannyasis qui poussaient l'abandon de toutes choses si loin qu'ils vivaient dans une nudité absolue, comme on le voit par ce que les anciens nous rapportent des gymnosophistes. Les saints des Djaïnas surtout étaient de ce nombre, comme nous verrons plus tard, et aujourd'hui encore on voit dans l'Inde des sannyasis dans un état complet de nudité. Une particularité des sannyasis était encore celle qu'après leur mort, au

---

cure que le passage même; il dit : « *Manche betrachten die Götter als im lebendigen Geiste aufzuhebende Potenzen; im Feuer, oder in der sich manifestirenden Macht der Substanz verehren andere Yadsehna oder Brahma als die im Opfer der Besonderung oder in der Contraction der Expansion hervorgebrachte Manifestation. Sie verehren durch weiteres neues Idealisiren oder Zurückführen in das Brahma, mittelst Herausgestaltung des ganzen geistigen Begriffs; also die Negation durch Negation, woher die Affirmation erfüllt ist.* »

1 *Manou*, 6, 25.

2 *Ibid.*, 26.

3 *Ibid.*, 42.

lieu de les brûler, comme c'est la coutume pour les autres, on les enterrait. Les places où ces saints hommes étaient enterrés, se distinguaient par un tertre qu'on y avait élevé, espèce d'autel où les dévots venaient allumer des lampes et offrir des sacrifices de fleurs et d'encens[1]. Telle paraît être l'origine de ces pyramides sépulcrales qui contiennent des reliques et qui font ordinairement la principale partie d'un sanctuaire bouddhiste. Cette coutume d'enterrer les sannyasi se trouve encore aujourd'hui chez les sannyasis des Saïvas.

Il a déjà été remarqué que le mot de sannyasi est aussi employé généralement pour désigner un homme voué exclusivement aux pratiques ascétiques, et que le Bhagavadgita substitue à l'idée vulgaire du sannyasi une autre plus élevée, qui n'exclut pas l'accomplissement des devoirs de la vie sociale.

CHAPITRE XXX.

De la considération dont jouissaient les hommes voués à la vie contemplative.

La profession d'un genre de vie austère, consistant en privations continuelles et en pratiques douloureuses, a de tous les temps attiré l'admiration du vulgaire, qui ne conçoit pas que des motifs impurs puissent porter l'homme à s'imposer ces privations, que l'ambition de se voir admiré puisse quelquefois compenser tous les plaisirs des sens que le monde saurait offrir, et qu'il est plus difficile de se conserver pur en vivant dans le monde, que de renoncer au monde. Dans l'Inde l'idée qu'on se faisait de la science et de la puissance surnaturelle qui s'acquiert par la vie contemplative, contribuait puissamment à augmenter la considération des saints

1 Je dois avouer que je n'ai trouvé ni dans ce que j'ai lu du Ramayana, ni dans le code de Manou, la moindre trace de cet usage moderne, et je crois que c'est une pratique particulière aux seuls Saïvas.

pénitens, et rien ne saurait égaler le respect que toutes les classes de la société payaient à ces religieux; ce sont comme des êtres supérieurs, dont la faveur porte bonheur, dont la bénédiction, de même que la malédiction, ne saurait manquer de s'accomplir.

Quand un mouni sort de son désert et passe par un village [1], tout le monde s'arrête respectueusement, fait l'*andschali* [2], et implore sa bénédiction. Les rois même cèdent la place à ces saints, s'honorent de leur amitié, briguent leurs services et se félicitent d'entrer en liaison avec eux. [3]

Ainsi, lorsque le mouni Visvamitra [4] vient trouver le roi Soumati, « celui-ci va à sa rencontre, accompagné de ses conseillers et de sa famille, lui témoigne son respect, lui fait des honneurs extraordinaires; les mains jointes il lui demande comment il se porte, et lui dit : « je suis riche, je suis en grande faveur, de ce que tu es venu me voir, personne n'est plus heureux que moi. »

L'auteur du Padma pourana [5], en parlant de la réception que le roi de Lilipa fit à quelques-uns de ces solitaires, dit: « pénétré d'une joie et d'un respect inexprimables, il se prosterna la face contre terre devant eux; les ayant ensuite fait asseoir, il leur lava les pieds, but une partie de l'eau qui en découlait, et répandit le reste sur sa tête; joignant les deux mains et les portant à son front, il leur fit une révérence profonde, et leur adressa ces paroles : « Le bonheur que j'ai aujourd'hui de vous voir, ne peut être que la récompense des bonnes œuvres que j'ai apparemment pratiquées dans les générations précédentes; je possède tous les biens désirables en voyant vos pieds sacrés, qui sont la fleur Taverai elle-

1 *Ramay.*, 1, ch. 9, sl. 62, édit. Schlegel.

2 *L'andschali*, position particulière des mains, est le signe de respect de l'inférieur envers un supérieur.

3 *Ramay.*, 1, 10, sl. 19.

4 *Ibid.*, 47, Schlegel.

5 Dubois, II, 229, chap. 31.

même; mon corps est à présent parfaitement pur, puisque j'ai eu le bonheur de vous voir : vous êtes les dieux que je sers; je n'en reconnais pas d'autres que vous : je suis désormais aussi pur que l'eau du Gange. »

Rien de plus terrible que d'encourir la colère et la malédiction d'un richi ; les dieux même la craignent, parce qu'ils ne sauraient empêcher que la malédiction ne s'accomplisse.

Quand le sage Visvamitra se met en colère, toute la terre s'ébranle et les dieux même sont saisis d'épouvante.

Quand Indra eut séduit la femme du saint hermite Gantama, il s'éloigne à la hâte, tremblant de rencontrer le saint.[1] Lorsqu'il l'aperçoit, il est saisi de crainte; son visage pâlit et le mouni lui dit : « Méchant, tu as fais ce que tu ne devais pas faire, » et il prononce contre lui une terrible malédiction, qui s'accomplit sur-le-champ.

Les poèmes sacrés sont remplis de miracles opérés ainsi par les saints anachorètes, et d'exemples de malédictions terribles, prononcées par eux et aussitôt accomplies.

La supériorité qu'on accorde aux saints contemplatifs sur les dieux, est tout-à-fait conforme au système du Védanta, qui, voyant dans les dieux des êtres supérieurs aux hommes, mais de beaucoup inférieurs au seul véritable Être suprême, et enseignant que par la vie contemplative on pouvait s'élever à l'union intime avec cet Être, devait naturellement placer les saints contemplatifs bien au-dessus de toutes les créatures divines et humaines. On dirait que les histoires scandaleuses que les poètes sacrés racontent des dieux, et surtout d'Indra, sont imaginées à dessein pour déconsidérer les dieux et en eux le système religieux vulgaire, et pour faire voir la haute supériorité de la religion mystique et contemplative.

---

1 *Ramay.*, liv. 1, ch. 48, édit. Schlegel. Cf. *Bhagavadam*, pag. 158, où le pénitent Brahsbady (*Vrihaspati*) vient à la cour d'Indra, qui reste assis et ne lui fait aucune politesse. Brahsbady, indigné, se retire brusquement. Indra sent alors ses torts, et cherche partout Brahsbady pour lui faire ses excuses, mais il ne peut le trouver.

CHAPITRE XXXI.

Des Sannyasis modernes.

Nous avons déjà eu l'occasion de faire voir qu'il y a une différence assez marquée entre l'antique religion des Védas et celle des Indous modernes. Dans les Védas les différens dieux participent également aux honneurs du culte ; il était même défendu de s'adresser à un seul des êtres mythologiques divins, vraisemblablement pour conserver la doctrine panthéistique d'un seul être véritable, dans lequel tous les dieux ensemble sont compris, et pour empêcher qu'il ne se formât autant de sectes particulières qu'il y avait de dieux. Les auteurs des Pouranas ayant voulu mettre le panthéisme du Védanta à la portée du vulgaire, enseignèrent à adorer dans la personne de Vichnou, de Rama, de Krischna ou de Siva, le Dieu suprême lui-même ; il en résulta diverses sectes, selon que l'Être suprême était invoqué sous le nom de tel ou tel personnage, dans telle ou telle incarnation. Les principales de ces sectes sont celle de Vichnou et celle de Siva, qui se sousdivisent encore en plusieurs branches. Les adorateurs de Siva s'appellent *Saïvas*, c'est-à-dire, Sivaïtes ; ceux de Vichnou s'appellent *Vaïschnavas*. Il est assez vraisemblable que ces sectes ne se formèrent d'une manière prononcée que par la réaction contre le bouddhisme et à l'imitation de celui-ci.

Le principal des docteurs saïvas paraît avoir été *Sankara atcharya*, célèbre auteur du neuvième siècle après J. Ch. Il passe pour avoir été un des plus ardens persécuteurs des bouddhistes ; mais il s'est acquis une gloire plus solide par son commentaire sur les Upanishadas. Parmi les sectes saïvas la principale est celle des *pasupatas* [1] ou *maheswaris*. Ces sectaires hétéro-

---

1 De *pasupati*, seigneur des êtres vivans. Ce nom est donné à Siva. *Mahesvara* est aussi un surnom de Siva, et veut dire le grand seigneur. Voyez Frank, *Vyasa*, vol. 1, pag. 59. M. Frank fait des pasupatis et

doxes en plusieurs dogmes ont un livre sacré, révélé par leur dieu Siva, et appelé *Pasupati sastra* (livre de Pasupati), *Maheswara siddhanta* (but de la perfection par la doctrine de Maheswara) ou *Sivagama* (l'union avec Siva): ils sont hétérodoxes en ce que, suivant la philosophie Sankhya de Kapila et de Patandjali, ils admettent, non un seul être véritablement existant, mais deux principes primitifs et indépendans par rapport à leur origine, l'un matériel plastique, appelé *prakriti*, la nature; l'autre immatériel, actif, formatif, appelé *Jswara*, le seigneur ou Maheswara, le grand seigneur, c'est-à-dire Siva.

Ces saïvas, comme toutes les sectes hindoues, mettent le bonheur suprême dans l'affranchissement complet, le mokscha, appelé par eux *doukhanta*, la fin de la douleur. Cet affranchissement s'obtient par la connaissance de Siva comme Être suprême; connaissance qui dissipe les illusions et délivre l'ame des liens qui l'attachent au monde matériel. Cette connaissance de Dieu s'acquiert tant par les pratiques religieuses que par la contemplation. Les premières consistent en ablutions, sacrifices, prières, mortifications, et s'appellent *vidhi* (règle, précepte); l'autre est le *yoga:* par ce dernier surtout on arrive à l'affranchissement, qui consiste à être délivré de tous les maux et à participer aux qualités divines de l'omniscience et de la toute-puissance par l'absorption dans le dieu Siva.

Les ascétiques saïvas nommés de préférence *yoguis*, portent le djat'ha ou la tresse des cheveux que Siva lui-même, le chef des yoguis, doit avoir porté[1]; ils sont appelés pour cette raison *djat'ha dhari*, porteurs du djat'ha.

---

des maheswaris deux sectes diverses; ce qui est contre l'autorité de Colebrooke. (*Transact. of the roy. as. soc.*, vol. I, pag. 569. Colebrooke, *On the philosophy of the Hindus.*)

1 Dans le *Ramay.*, liv. 1, chap. 4, édit. Schlegel, le Gange, en descendant du ciel sur la terre, est reçu par la chevelure de Siva, et s'y égare comme dans un labyrinthe, sans pouvoir trouver une issue.

Ils s'habillent ordinairement d'une manière phantastique, presque toujours en rouge ou en jaune ; ce qui paraît avoir été la couleur des vêtemens des anciens ascétiques : ils portent sur eux le symbole de Siva, le lingam (*phallus*), des espèces de rosaires en graines de lotus, attachés au cou ou entortillés autour de la tête ; ils se peignent le front et les bras des symboles de Siva, surtout du signe de la demi-lune, représentant le troisième œil que Siva porte sur le front, et ils emploient à cet effet des cendres de bouse de vache ; ils se percent les oreilles et y mettent des anneaux faits de la coquille de mer *sankha*, qui est la trompette de guerre de leur dieu : c'est ce qui leur a fait donner le nom de *kauphata* ou *kauphera* yoguis, c'est-à-dire yoguis aux oreilles percées. On les appelle aussi *Pandahram*, *Wodyaru*, *Djangana*, *Gossayns*, *Goswami*, etc.

Comme ces yoguis saïvas sont moins sévères par rapport aux ablutions que les vaischnavas, jugeant vraisemblablement le soin de la propreté un soin trop mondain, on leur a appliqué le proverbe : « pour un lingamite (un saïva) il n'y a pas de rivière. » Les yoguis vivent ensemble en troupes nombreuses, courant le pays en demandant l'aumône. Quelques-uns habitent des *matas* ou couvens établis près des temples et des lieux sacrés. Ceux-ci possèdent des terres attachées à ces établissemens et provenant de dons faits par les dévots ; ils vivent des produits de ces terres, ainsi que des offrandes que des personnes charitables leur apportent. Quelques-uns professent une insouciance complète du monde, et vont tout nus ; d'autres, moins rigides, s'adonnent au commerce ou à l'agriculture, et quelques-uns même à la profession des armes, comme sectateurs de Siva, qui est aussi représenté comme un dieu guerrier. Ces derniers forment un ordre assez semblable aux ordres de chevaliers du moyen âge ; ils vivent réunis dans des monastères, possèdent des terres, demandent l'aumône ou vendent leurs services militaires pour de l'argent : ils regardent Siva surtout comme le dieu de la

guerre, et pour stimuler leur courage, ils usent d'herbes enivrantes et de liqueurs jusqu'à l'excès. Dans la province de Mewar il y a toujours plusieurs centaines de ces yoguis militaires. Le poète indou moderne, Tchand, nous donne une description de la garde du corps du roi de Canoudj, formée de pareils moines soldats[1]. Des hommes de toutes les castes peuvent entrer dans l'ordre des yoguis. D'après les préceptes de la vie ascétique, ils devraient tous vivre dans le célibat, et c'est ce qu'ils font aussi en grande partie; ceux cependant qui n'ont pas tout-à-fait renoncé aux occupations de la vie sociale, ceux surtout qui s'adonnent au commerce et à l'agriculture, contractent ordinairement les liens du mariage. Au reste, il ne faut pas croire que ceux qui gardent le célibat soient très-scrupuleux à observer le vœu de chasteté; trop souvent le principe que pour un saint il ne saurait y avoir rien d'impur, leur sert à excuser leurs excès.

Dans plusieurs temples des saïvas il y a aussi des réunions de femmes yoguis; mais au lieu de vivre dans les exercices d'une austère piété, elles se livrent souvent à une profession peu conforme à la rigidité du genre de vie auquel elles prétendent se dévouer, et attirent les dévots pélerins par des motifs bien étrangers à la dévotion.

Les yoguis se montrent surtout aux grandes fêtes dans les lieux célèbres de pélerinage[2], par exemple à la foire d'Haridwara, où des milliers d'Indous viennent se réunir : alors les riches d'entre ces yoguis se font un mérite de distribuer d'amples aumônes, surtout aux pauvres de leur ordre, et ces derniers savent mettre à contribution la bienfaisance des dévots que la fête attire. Comme ces yoguis sont assez fanatiques, ils excitent souvent des querelles avec les ascétiques vaischnavas quand ils les rencontrent à ces occasions. Pen-

---

1 *Transact. of the roy. as. soc.*, vol. II, part. 1, pag. 281. *On the relig. establish. of Mewar, by Col. J. Tod.* Cf. *Trans.*, vol. I, pag. 217.
2 Dubois, vol. I, chap. 8.

dant le gouvernement des Mahrattes ils étaient assez nombreux et assez puissans pour s'emparer à la foire d'Haridwara de l'autorité, et pour recueillir les taxes que les pélerins sont obligés de payer pour pouvoir entrer au sanctuaire.[1]

Les ascétiques vaïschnavas perdirent alors les priviléges dont ils avaient joui à cette foire, après avoir été défaits par les saïvas dans un combat sanglant, qui doit avoir coûté aux premiers dix-huit mille des leurs, et qui eut lieu en 1760.

L'autre secte principale parmi les orthodoxes de nos jours, est celle des *vaïschnavas* ou vichnouites, qui adorent l'Être suprême dans le dieu Vichnou. Ils se sous-divisent en plusieurs branches, dont quelques-unes professent des doctrines plus ou moins hétérodoxes; les uns adorent Vichnou dans son incarnation de Krischna; les autres dans celle de Rama. Leurs principes par rapport à la vie ascétique n'ont rien de particulier; ils regardent l'absorption en Dieu comme le bonheur suprême, qui s'obtient par la contemplation et les pratiques ascétiques.

Les ascétiques vaïschnavas s'appellent communément *Baïragui*[2] (ou Vaïragui), c'est-à-dire des hommes libres de tout désir et de toute affection. Ce nom leur est surtout donné au nord de l'Inde, tandis que dans le sud on les appelle plus souvent *Dasarou*.

Les vaïraguis ont encore plus dégénéré, à ce qu'il paraît, que les yoguis des saïwas. Quelques-uns d'entre eux vont entièrement nus, et se font admirer par la multitude pour avoir su porter si loin l'indifférence et l'empire sur soi-même.[3] Ceux qui sont vêtus, se distinguent par leurs vêtemens fan-

1 Ces taxes forment un revenu considérable pour le gouvernement, et le droit de les prélever a souvent excité des querelles. Aucun pélerin ne peut approcher du sanctuaire sans payer la taxe. Dans les endroits soumis à l'autorité des Anglais, ce sont ces derniers qui la recueillent tout comme un autre impôt.

2 M. Dubois, vol. II, pag. 255, chap. 33, écrit Bahirsguys. Le sanscrit est *vaïrâgui*, *liber ab affectibus, a cupidine, desiderio. Vide Bhag.*, 6, 35.

3 Dubois, II, 255, chap. 33.

tastiques rouges ou jaunes. Le symbole de Vichnou, le nama[1], qu'ils portent ordinairement marqué sur le front, leur fait donner aussi le nom de *Namadhari*, c'est-à-dire, porteurs du nama. Leur profession de demander l'aumône les a fait appeler aussi *Bhikhari*, c'est-à-dire, mendians. Quand ils demandent l'aumône, ce qui est l'occupation principale de leur vie contemplative, ils portent un plateau de cuivre, qu'ils frappent avec une baguette, et se servent en outre d'une conque (sankha) pour étourdir les oreilles des passans et leur extorquer de cette manière des dons de charité; quelquefois ils se servent aussi de sonnettes à ce même effet. Comme quêteurs ils sont extrêmement importuns. Dans leurs pélerinages aux lieux sacrés ils vont quelquefois par milliers demandant partout l'aumône avec insolence, en dansant, en faisant du bruit avec leurs instrumens, et chantant des chansons le plus souvent obscènes, qui ont pour sujet les amours de Krischna et de Radha, ou de Rama et de Sita: partant du principe que pour le sage tout est indifférent, ils en concluent que tout lui est permis; aussi sont-ils d'une intempérance extrême dans l'usage des boissons et des alimens; ils se repaissent sans gène de toutes sortes de viande, excepté toutefois celle des vaches; ils usent immodérément de liqueurs et de drogues enivrantes pour s'exalter, et s'adonnent quelquefois à des pratiques soi-disant religieuses, qui sont de la dernière indécence, comme par exemple celle du saktipoudja.

Si quelqu'un ose faire une injure à une personne de leur ordre, toute la troupe se rassemble aussitôt autour de lui; un d'eux fait semblant d'avoir été tué; les autres font un bruit étourdissant, jusqu'à ce que le coupable se résigne à payer une forte amende qu'on lui impose arbitrairement, et souvent les autres habitans du village où une pareille scène a lieu, se voient obligés de contribuer à payer l'amende pour

---

1 C'est-à-dire trois lignes verticales jointes en dessous par une ligne horizontale, comme par exemple un m renversé.

se débarrasser de ces hôtes importuns. L'argent qu'ils ont ainsi extorqué est employé alors à un grand festin. Les personnes de toutes les castes, même les pariahs, peuvent entrer dans cet ordre. Leur fanatisme les porte souvent à des querelles sanglantes avec les yoguis saïvas, surtout aux grandes fêtes dans les lieux sacrés, où les pélerins accourent par milliers.

Il n'est pas étonnant qu'un pareil ordre de mendians ne puisse jouir d'un haut degré de considération ; aussi les Brahmanes qui conservent quelque sentiment de leur dignité, se gardent-ils bien de s'y faire recevoir.

En comparant ces ascétiques modernes avec ceux que les livres anciens nous décrivent, on voit facilement le changement prodigieux qui s'est opéré. Les anciens anachorètes nous sont décrits comme des sages distingués par leur érudition, par leur vie austère, par leur abnégation d'eux-mêmes ; ils sortaient des trois premières classes de la société, qui faisaient même de la vie ascétique un privilége exclusif de leurs castes ; ils jouissaient de la plus grande autorité, et cette autorité était respectée par les Brahmanes, par le peuple et par les rois. Les ascétiques modernes sont dégénérés en une classe de mendians grossiers et insolens, sortis du rebut de la société, et ne conservant guère des anciens contemplatifs que les noms et les extravagances.

En général, on peut dire que les Indous modernes sont aussi loin de la doctrine des anciens sages, que les Juifs modernes le sont des doctrines d'un Jérémie et d'un Isaïe.[1] La théologie scientifique, la philosophie subtile, la morale sévère qui donnent tant d'éclat à la littérature religieuse ancienne, sont presque oubliées ; on récite des formules sans les comprendre ; les plus savans se bornent à commenter des commentaires, et la science antique s'est réfugiée auprès de quelques Brahmanes peu nombreux, qui voient avec dou-

1 On entend bien que je parle ici des Juifs et des Indous en général, et que je fais exception de ces hommes rares qui se sont débarrassés des préjugés vulgaires de leur nation.

leur la superstition de leurs compatriotes, et qui, s'ils osaient rétablir l'ancienne doctrine des Védas[1], trouveraient peut-être autant d'opposition que les missionnaires chrétiens qui veulent en introduire de nouvelles.

Que ceux qui consacrent leurs efforts à faire triompher le christianisme parmi les Indous, s'occupent d'abord à éclairer la nation, qu'ils s'efforcent d'imprimer à sa vie intellectuelle une nouvelle impulsion, qu'ils approfondissent la littérature religieuse et philosophique des anciens Indous, qu'ils se placent sur le terrain même de leurs adversaires, à l'instar des pères de l'Église à Rome et à Alexandrie, et alors l'édifice vermoulu de la religion actuelle des Indous tombera de lui-même. Les classes instruites ne craindront pas de l'abandonner, et on ne risquera pas de mettre à sa place une espèce de paganisme chrétien. Les hommes éclairés n'auront plus honte de s'associer à la cause du christianisme, et leur ancienne littérature n'aura pas besoin d'être condamnée à l'oubli. Les Indous cesseront de la regarder comme inspirée; mais ils pourront toujours l'étudier et l'admirer comme l'ouvrage de leurs ancêtres, célébrés par tous les peuples pour leur haut degré de civilisation. Le Bhagavadgita prendra sa place à côté des ouvrages de Platon; ceux du Sankhya, à côté de ceux d'Aristote, et serviront à éclaircir l'historien philosophe sur la marche générale de l'esprit humain dans ses développemens et dans ses époques de dégénération; la mythologie, tantôt extravagante et obscène, tantôt riante et sublime, cessera de servir de point d'appui à un culte qui n'offre plus qu'une grossière et impure réalité, et rentrera dans les domaines paisibles de l'imagination. Les dieux du Mérou et du Kaïlasa, renversés de leur trône comme ceux de l'Olympe, pourront continuer de régner dans l'ima-

1 Le célèbre Rammohun Roy a fondé des assemblées religieuses qui ont lieu chaque semaine, et dans lesquelles on s'occupe de la lecture et de l'explication des Védas; c'est un essai de réforme, dont on ne saurait déterminer d'avance les effets.

gination des poètes, sans servir davantage de sujets d'adoration à la superstition et d'obstacle à la propagation de la saine morale et d'un culte en esprit et en vérité.

SECONDE PARTIE.

La vie contemplative, ascétique et monastique, d'après les systèmes hétérodoxes du Sankhya, des Bouddhistes et des Djaïnas.

CHAPITRE PREMIER.

Sur l'origine des sectes hétérodoxes dans l'Inde en général.

Dans les principes mystiques du Védanta même on voit une tendance à se séparer de la religion vulgaire basée sur le mérite des œuvres; à déclarer les œuvres, les formes extérieures de la religion en général insuffisantes ou même inutiles, et à mettre ainsi la vie ascétique en opposition avec la religion des œuvres. Les Védantins, effrayés de la vaste portée de leurs propres principes, s'efforçaient de réconcilier les deux systèmes, de rattacher la vie ascétique au culte des œuvres et de la confiner dans des limites qu'elle ne devait point franchir.

Mais ces barrières ne pouvaient empêcher qu'une scission complète ne s'opérât. Il est dans la nature de l'esprit humain de pousser tous les principes à l'extrême, quelles qu'en puissent être les conséquences. Des hommes voués à la vie ascétique, imbus de principes mystiques, proclamèrent non-seulement l'insuffisance des œuvres, comme les Védantins, mais ils les déclarèrent même pernicieuses, et se mirent ainsi en opposition ouverte avec la religion brahmanique. C'est ainsi que du sein même du mysticisme, de la vie ascétique et contemplative, s'élevèrent des sectes religieuses hétérodoxes, telles que le bouddhisme et le djaïnisme, dont les progrès rapides

paraissent avoir été favorisés par la haine que les Kschatryas, les Vaïsyas, les Soudras, mais surtout les premiers, devaient nourrir contre les Brahmanes dégénérés, qui prétendaient les maintenir sous leur tutelle.

Si les principes mystiques contenus dans les Védas furent la source principale de ces mouvemens, les développemens de la philosophie y eurent aussi une part considérable.

Chez un peuple où la culture intellectuelle a fait assez de progrès pour donner un vif intérêt aux recherches philosophiques, il ne peut manquer d'arriver que diverses opinions naissent les unes à côté des autres et produisent des systèmes différens. L'esprit de l'homme arrivé à ce degré de développement, est trop irrésistiblement poussé par le désir d'approfondir la vérité, pour qu'il se laisse arrêter dans ses recherches par le saint respect que doit lui inspirer un système de croyance quelconque, appuyé de l'autorité d'une religion positive : ainsi, tandis que les partisans de l'école de Djaïmini et du Védanta, semblables sous ce rapport à nos pères de l'Église philosophes et aux scholastiques du moyen âge, se soumettaient dans leurs recherches à l'autorité des livres sacrés et s'efforçaient à les appuyer par des argumens empruntés à la philosophie, il s'éleva à côté d'eux des écoles hétérodoxes qui rejetaient l'autorité des Védas, condamnaient plus ou moins le culte qu'ils prescrivent, établissaient sur l'origine du monde et sur la nature de l'Être suprême des opinions opposées aux doctrines des Védas, et s'appropriant les principes de la vie ascétique et contemplative, et y puisant leur force, elles engendrèrent le bouddhisme et le djaïnisme. Pour comprendre les phénomènes de la vie ascétique et contemplative de ces sectes, il faut donc non-seulement montrer comment les principes mystiques du Védanta y ont pu conduire, mais aussi examiner les systèmes de philosophie sur lesquels ces sectes se sont appuyées; c'est ce que nous ferons en examinant d'abord la philosophie du Sankhya, qui se distingue du Védanta en ce qu'elle rejette

l'autorité des Védas, et des systèmes des Bouddhistes et des Djaïnas, en ce qu'elle est restée une école de philosophie, tandis que ces derniers sont devenus les doctrines de deux sectes religieuses.

CHAPITRE II.

Sur l'école du Sankhya.[1]

Les Indous eux-mêmes ne paraissent pas d'accord sur la définition du mot *sankhyâ*. Ce mot veut dire nombre, pensée, raisonnement, intelligence. De là on déduit le neutre *sankhya*, qui veut aussi dire pensée, raisonnement, et qui sert à désigner le système philosophique dont nous parlons. Le sankhya serait donc le système qui s'appuie principalement sur le raisonnement et non sur l'autorité positive des livres sacrés. Dans le Mahabharata il est dit : „ Ils exercent le raisonnement (sankhya), et discutent sur la nature et les vingt-quatre autres principes, et pour cela on les appelle sankhya. " Sridharaswami définit le sankhya : „la nature véritable de l'esprit, rendue manifeste par la science parfaite.[2] "

Sankara atcharya le définit : „ la distinction entre la matière et l'esprit. " Un autre dit que c'est „ la découverte de l'ame par le moyen d'une distinction juste ; " d'autres encore déduisent le terme du mot sankhyâ, nombre, à cause des vingt-cinq principes que cette école présente comme les objets de la vraie science. Quoi qu'il en soit de ces définitions, le sankhya est une école de philosophie qui déclare la science comme

---

1 Frank, *Vyasa*, cahiers 1 et 2. *Quarterly oriental magas.*, *March* 1825, pag. 8. *Transact. of the roy. as. soc.*, vol. I, p. 1, pag. 19, etc. Cf. *Allgem. Hall. Litt.*, *Juli* 1828, pag. 606. M. de Schlegel, dans sa traduction du Bhagav., traduit *sankhya* par : *ratiocinium*, *scientia rationalis*. Pour ceux qui ne connaissent pas le sanscrit, il serait peut-être à désirer qu'il eût simplement mis le terme sankhya, en y ajoutant une explication du terme, si son but n'avait pas été de n'ajouter absolument aucune explication.

2 Ce passage, ainsi que les définitions suivantes, sont tirés du *Quat. or. magas.* et du Traité de Colebrooke dans les Transactions ci-dessus citées.

le vrai moyen de salut, et qui veut parvenir à cette science par le raisonnement et par la contemplation, à l'exclusion des préceptes divins et des pratiques prescrites par les Védas.

Le Sankhya se divise en deux branches, dont l'une, appelée *théistique* (seswara), a pour fondateur *Patandjali*, et l'autre, appelée *athéistique* (niriswara), doit son origine à *Kapila*. On ne saurait fixer l'époque où Kapila et Patandjali ont vécu; il est même douteux s'ils ne sont pas, et surtout le premier, des personnages mythiques, qui ont dû prêter leurs noms à des auteurs inconnus[1]. En tout cas le Sankhya doit être bien ancien, puisqu'il en est parlé dans le Mahabharata comme d'un système anciennement établi. Nous n'examinerons pas l'ensemble de la doctrine de cette école, mais seulement les points par lesquels elle diffère du Védanta; savoir la doctrine sur la nature de l'Être suprême, celle sur l'autorité des Védas et celle sur l'inutilité des œuvres prescrites par ceux-ci.

Doctrine sur l'Être suprême.

Les Védantins, tout en admettant l'existence véritable d'un seul Être suprême, qui est en même temps Dieu et le monde, distinguent dans cet Être une nature supérieure et une nature inférieure, et les réunissent dans l'idée de l'ame suprême, *adhyatma*. Le Sankhya établit les mêmes principes; mais il fait de la distinction idéelle des Védantins une distinction réelle, et détruit ainsi le panthéisme des Védantins, pour établir un dualisme dans lequel l'ame est essentiellement différente et indépendante de la nature, et l'a été de toute éternité.

La nature (prakriti), d'après le Sankhya, a les mêmes qualités que le Védanta lui attribue; elle est le principe fondamental de toute existence matérielle; elle est une, éter-

---

1 Les savans indous ont souvent emprunté le nom de quelque sage célèbre de l'antiquité, pour donner à leurs ouvrages une plus haute autorité.

nelle, non créée, cause de toutes les créations; elle se développe ou se déroule pour ainsi dire d'après des lois qui lui sont inhérentes avec une absolue nécessité; elle a en elle-même les forces par lesquelles elle agit dans le monde; elle est l'Être indéfinissable qui contient en soi virtuellement tous les effets possibles dans ce monde des phénomènes.

Comme les Védantins, le Sankhya attribue à cette nature une puissance intelligente, espèce d'intelligence universelle[1] (le bouddhi), qui règle les changemens opérés dans le monde; elle est aveugle, sans perception, agissant sans liberté morale avec une nécessité absolue, selon les lois qu'elle a de toute éternité en elle-même; c'est l'idée abstraite de l'intelligence présidant à l'organisme de l'univers, de même que l'intelligence humaine préside à l'organisme humain.

Les instrumens par lesquels cette intelligence agit dans la nature, sont les trois gounas comme chez les Védantins; elle se trouve individualisée dans chaque être par suite de l'ahankara ou de la faculté qui produit le moi, l'individu, et qui se développe de cette intelligence même. A cet ahankara se rattache le manas, comme centre de perception et de réaction entre l'intelligence et les élémens matériels : ces derniers sont au nombre de cinq, correspondant aux cinq sens et produisant par leurs combinaisons les différens corps, de sorte que la nature entière est en grand ce que l'homme est en petit, un organisme complet, doué de la force vitale

---

1 Platon donne aussi à la ὕλη une ame, qu'il distingue de l'Être suprême; c'est le principe de la force, du mouvement et de l'action; mais son action est une action désordonnée, sans but et sans loi; seulement après que Dieu a doué cette ame de la matière d'intelligence, elle devient réglée dans son action et agissant vers un but que Dieu lui a désigné; elle produit ainsi les phénomènes de ce monde. La différence entre le système de Platon et celui de Kapila, est que ce dernier attribue à l'ame de la prakriti cette intelligence comme qualité essentielle et lui étant inhérente de toute éternité, tandis que Platon ne la lui attribue que comme qualité accidentelle, provenant de l'Être suprême.

et intelligente; c'est, à quelques modifications près, le système de la nature tel que Lucrèce, tel que des philosophes modernes l'ont conçu. Le Sankhya, en attribuant tant à la nature, n'avait plus besoin de Dieu, ni de Providence, à moins qu'on ne veuille donner ce nom à la nature même ou à la force intelligente qui l'anime.

Indépendamment de cette nature, il existe, selon le Sankhya, le principe spirituel, l'*ame, pourouscha, atma :* c'est un principe éternel comme la nature, et non produit par elle, ne créant rien, n'agissant pas, incapable d'agir sur la nature, immuable, inaltérable, imperceptible aux sens, miroir immatériel dans lequel se réfléchissent les variations du monde, spectateur paisible de ces variations, souverainement libre, essentiellement connaissant et jouissant. A l'effet de connaître et de jouir, l'ame se trouve, par suite d'une nécessité dont on ne saurait rendre raison, en contact avec la nature, par le moyen de l'intelligence, de l'ahankara, du manas et des organes des sens; mais elle peut, elle doit s'affranchir des entraves dont l'enchaîne la nature, et qui la rendent malheureuse; elle reste enchaînée à la nature tant qu'elle veut bien s'y attacher, et les transmigrations successives de l'ame dans d'autres corps ne sont que des marches graduelles vers la délivrance, où l'ame n'est plus en aucun rapport avec la nature. Tant que celle-ci domine l'ame par l'action des trois gounas, l'ame se méconnaît soi-même, se confond avec la nature, suit son impulsion, croit agir, est malheureuse, parce que la nature est essentiellement variable, mouvante, agissante, tandis que l'ame veut le calme, l'existence pure et simple, indépendante et inaltérable. L'état divin est celui où l'ame est complétement affranchie de l'influence de la nature, où celle-ci n'existe plus pour elle: c'est le *nirwana,* la délivrance finale; chaque ame tend vers cet état, chacune peut devenir dieu; il n'y a pas d'autre dieu.[1]

[1] Le Sankhya ne nie pas l'existence des dieux de la mythologie;

Ici l'école de Kapila diffère de celle de Patandjali. Selon Kapila, il y a une multitude d'ames également éternelles, également capables d'atteindre le nirwana; et le nirwana ne consiste pas dans l'absorption, dans l'identification de l'ame avec l'ame suprême, mais dans l'existence pure et indépendante que chaque ame acquiert quand elle s'est affranchie des liens qui l'enchaînent à la nature.

Patandjali admet une ame suprême; mais je ne saurais affirmer positivement qu'il prend les autres ames comme une émanation de celle-ci, et le nirwana comme une absorption en elle : en tout cas il n'attribue à son ame universelle aucune influence sur la nature et ses mouvemens. Son dieu est un être tout-à-fait indifférent au monde et qui ne serait pas dieu, s'il n'en était tout-à-fait détaché. Quand les Sankhya, ainsi que les Bouddhistes, parlent de Providence, ils ont en vue cette intelligence inhérente à la nature, et qui en règle les mouvemens.

La seule différence entre Kapila et Patandjali est que le premier a plus franchement poursuivi les conséquences de son système, tandis que le dernier a cherché à se rapprocher du système orthodoxe.

Outre cette différence entre le Sankhya et le Védanta, par rapport à la doctrine sur l'Être suprême, il y en a une autre bien plus importante pour la pratique, qui concerne *les œuvres de religion et l'autorité des Védas.*

Selon Kapila et Patandjali, comme chez les Védantins, le moyen d'obtenir le nirwana est la science, celle qui fait distinguer la nature et l'ame, la matière et l'esprit. Privée de cette science, l'ame se confond avec la nature, est esclave de son influence, est obligée de passer de transmigration en transmigration, et ne saurait jouir du véritable bonheur;

---

mais il les regarde comme des êtres semblables aux hommes, quoique d'une nature plus élevée, mais de beaucoup inférieurs à ceux qui ont atteint le nirwana.

celui qui aspire au bonheur doit donc surtout s'appliquer à la science : or cette science peut s'obtenir par l'instruction, par l'observation, par le raisonnement et par la contemplation. Kapila et Patandjali ne sont pas tout-à-fait d'accord sous ce rapport, et l'on pourrait comparer le premier à Aristote, et le dernier à un néoplatonicien. Kapila, s'éloignant davantage des Védantins et rejetant l'ame universelle, ne connaît pas de science intuitive, obtenue par la contemplation. Pour lui l'observation, l'expérience, le raisonnement, sont les vrais moyens d'acquérir la science, et c'est là vraisemblablement ce qui a fait donner à son école le nom de Sankhya. Toutefois il ne rejette pas la révélation en général comme source de la science; mais cette révélation ne lui est pas l'effet d'une participation mystique de l'ame à la toute-science de l'Être suprême, elle est seulement le souvenir qu'une ame arrivée à un haut degré de sagesse a de ses existences antérieures et des connaissances qu'elle y avait acquises. Kapila, comme on voit, ne connaît rien de mystique; c'est un philosophe qui n'admet pour source de la science que l'expérience et les argumens.

Patandjali au contraire met la véritable science dans le yoga, dans l'abstraction profonde, dans la contemplation, dans l'intuition obtenue par l'union mystique de l'ame avec l'ame suprême; aussi met-il peu de prix à la science acquise par les moyens que prescrit Kapila: il recommande principalement toutes ces pratiques ascétiques comprises sous le nom de tapas, et qui doivent favoriser la contemplation [1]. Il serait inutile de parler en détail de ces pratiques, puisqu'elles sont les mêmes que celles suivies par les ascétiques orthodoxes; aussi le Yogasastra ou livre du yoga de

1 Il ne faut pas croire avec quelques auteurs que les principes de la vie contemplative sont particuliers à l'école de Patandjali; ils lui sont communs avec les Védantins; seulement Patandjali leur a donné une plus grande extension.

Pâtandjali est-il le livre principal pour les ascétiques orthodoxes aussi bien qu'hétérodoxes, d'autant plus que le système de Patandjali se rapproche assez de celui des Védantins; mais ce qui distingue le Sankhya du système de ces derniers, et en quoi Kapila et Patandjali sont d'accord, c'est le dogme sur les œuvres de religion prescrites par les Védas. Les deux écoles Sankhya les déclarent absolument inutiles pour arriver au bonheur suprême.

Entraîné par ses méditations, Kapila était parvenu à une doctrine sur l'Être suprême contraire à celle des Védas. Poursuivant avec une conséquence rigoureuse les principes de la vie ascétique, Patandjali ne pouvait voir dans les préceptes qui ordonnent des sacrifices sanglans, des préceptes divins. S'appuyant sur l'expérience et la raison d'un côté, et sur la contemplation mystique de l'autre, Kapila et Patandjali pouvaient se passer de la révélation des Védas, et ils devaient s'en passer, puisqu'elle était opposée à leur système; ce que le Bhagavadgita ne fait qu'indiquer timidement, que le véritable yogui a la révélation en soi-même, et qu'il n'a plus besoin de s'attacher à une révélation extérieure, Kapila et Patandjali le prononcèrent hardiment, et s'ils reconnaissent des révélations, ce ne sont pas celles des Védas, ce sont celles que la raison peut approuver ou que de saints hommes ont trouvées en eux-mêmes par la contemplation.

S'affranchissant ainsi de l'autorité des Védas, le Sankhya déclare non-seulement la science préférable aux œuvres de religion pour obtenir le salut suprême, mais il déclare ces derniers même superflus et quelquefois condamnables, comme par exemple les sacrifices sanglans, qui sont directement contraires au respect qu'on doit à la vie de toutes les créatures.

En même temps que le Sankhya déclarait les œuvres de religion inutiles, et que Patandjali surtout mettait à leur place les pratiques du yoga, la limite qui distingue les castes se trouvait franchie. La vie ascétique n'était plus, comme chez les Védantins, un privilége des castes supérieures, ni un

complément de la vie d'un brahmane; elle était ouverte à tout le monde comme moyen de salut, quelle que fût la caste où il serait né: c'était là porter un coup rude à la caste brahmanique et à la religion vulgaire; aussi est-ce surtout à cause de la doctrine sur les œuvres que le Sankhya est combattu par les orthodoxes; c'est entre autres le but de l'auteur du Bhagavadgita; il oppose les vrais yoguis, c'est-à-dire ceux qui, tout en se dévouant entièrement à la contemplation de Dieu, restent fidèles aux devoirs de leur caste et s'acquittent des œuvres de religion, ne fût-ce que pour l'exemple qu'ils doivent au vulgaire, aux sectateurs du Sankhya, qui détruisent la distinction des castes par rapport à la vie ascétique, et rejettent absolument les œuvres; c'est pourquoi le yogui du Bhagavadgita est synonyme de karmi, c'est-à-dire un homme qui se livre à la pratique des œuvres, et que le sannyasa du Sankhya ou l'abandon total des œuvres est déclaré ne pas être le vrai sannyasa.

On voit que le Sankhya est un système de philosophie qui déclare la guerre à la religion positive des livres sacrés, et qui, se développant en deux directions différentes, établit d'un côté une philosophie dialectique, de l'autre une théologie mystique, indépendante de l'autorité des Védas: ce fut un pas que fit le système de la vie ascétique et contemplative pour se détacher de la religion brahmanique d'où il était sorti.

Il y eut encore, outre l'école de Sankhya, d'autres écoles de philosophie chez les Indous; mais nous pourrons les passer sous silence; par exemple: l'école de *Gotama*, appelée *Naïayika*, qui s'occupa surtout des principes de logique; l'école de Canade, appelée *Vaïseschika*, qui est un système atomistique sur la composition des corps: l'une et l'autre de ces écoles ne présentent rien d'intéressant par rapport à la vie ascétique. Nous ne parlerons pas non plus des diverses autres sectes philosophiques et religieuses hétérodoxes que l'Inde a enfantées, et qui ne présentent aucun intérêt par rapport à notre sujet. Nous passerons de suite à l'exposition

du système religieux connu sous le nom de bouddhisme, qui, de même que le Sankhya, se développa du système des Védas.

CHAPITRE III.

Du bouddhisme en général.

La religion brahmanique, en consacrant le principe de la division héréditaire des castes, en faisant regarder comme illicite le passage d'une caste dans une autre, en représentant tous les hommes qui ne seraient pas nés dans la race pure des *Aryas*[1], comme d'ignorans mletchtchas ou barbares, qui ont mérité par leurs vices commis dans une existence antérieure de naître dans une condition si dégradée; la religion brahmanique, dis-je, ne put ni ne voulut jamais faire des prosélytes; elle resta confinée dans la même race d'hommes et dans les mêmes régions qui ont vu sa naissance, ses développemens et sa dégénération, assez semblable en ceci à la religion des juifs; mais elle devint la source d'un système religieux qui, se détachant de la souche primitive, poussa ses ramifications fort au-delà de l'Inde, et envahit peu à peu toutes les vastes régions de l'Asie orientale et une grande partie de l'Asie centrale, de même que le christianisme sortant du judaïsme, se répandit dans l'Asie occidentale et dans les régions de l'occident; de sorte qu'après la religion du Christ et celle de Mohammed, il n'en est aucune qui compte autant de sectateurs. Nous voulons parler du bouddhisme.

On s'est demandé si le bouddhisme est issu du brahmanisme, ou s'il lui est antérieur; s'il est issu du Sankhya, ou s'il en est indépendant; s'il est une branche du djaïnisme, ou si ce dernier est un système particulier?

Nous ne pouvons approfondir ces questions étrangères à

---

1 Noms que les Indous se donnent de préférence pour se distinguer des autres nations. Cf. Arii, Ariana, Érié, chez les anciens Perses, Iran, la Perse moderne.

notre sujet ; nous ne devons qu'indiquer sommairement le résultat de nos recherches ; nous croyons donc, et les preuves s'en présenteront dans la suite, nous croyons que le système des Védas, et surtout des Oupanishadas ou du Védanta, est la source du Sankhya et du bouddhisme ; que ce dernier, de même que le Sankhya, n'était d'abord qu'une simple école de philosophie, qui professait une doctrine hétérodoxe sur la nature de l'Être suprême, qui rejetait l'autorité des Védas, tout en adoptant un grand nombre de leurs doctrines, qui insistait surtout sur la vie ascétique et contemplative, comme le vrai moyen de salut. Dans la suite il devint la base d'une religion particulière, quand les conséquences rigoureuses de ses principes l'eurent mis en opposition avec les intérêts matériels de la caste brahmanique. Il emprunta au brahmanisme sa mythologie, les principaux traits de sa philosophie même, une partie de ses rites et de ses cérémonies, subit de nombreuses modifications en essayant de s'adapter à l'intelligence vulgaire, et aidé de diverses circonstances, il développa cette organisation hiérarchique et ces institutions monastiques que nous voyons surtout paraître au Tibet, et qui sont inconnues au système brahmanique.

En parlant de bouddhisme, on ne saurait user de trop de circonspection. Les sources même de ce système philosophique et religieux sont si nombreuses ; tirant leur origine de pays, de siècles et d'auteurs si différens, elles ne sont pas encore suffisamment connues ; les divers fragmens connus sont quelquefois si difficiles à accorder ; la haine des Indous orthodoxes contre les Bouddhistes s'est efforcée de couvrir ceux-ci de défaveur, d'outrer leurs principes, d'en tirer des conséquences forcées. Les Bouddhistes eux-mêmes se sont divisés en sectes nombreuses. Leur système religieux a subi à diverses reprises de nombreuses et d'essentielles modifications, et le bouddhisme chez les Mongols, par exemple, ne ressemble pas plus au bouddhisme primitif que le christianisme des Goths et des Francs ne ressemble au simple christianisme de l'Évangile. Il faudrait connaître à fond toute

l'histoire de l'Asie orientale, avoir accès à des sources encore cachées dans les monastères tibétains et chinois, pour écrire l'histoire complète de ce système religieux; ce qui d'ailleurs n'est pas mon sujet. Je me bornerai, autant que possible, à ne donner qu'une esquisse de la vie ascétique, contemplative et monastique chez les Bouddhistes.

Nous avons vu que les Oupanishadas des Védas même recommandent la vie ascétique et contemplative comme le vrai moyen du salut suprême; que ces principes du mysticisme, appliqués avec une conséquence rigoureuse, tendaient à détruire la distinction des castes, et surtout les priviléges de la caste brahmanique; que ces principes tendaient en même temps à saper la religion vulgaire, en représentant les œuvres de religion qu'elle prescrit comme insuffisans ou inutiles, et en essayant de mettre la révélation intérieure par la contemplation à la place de la révélation des Védas. Nous avons vu que les écoles de Kapila et de Patandjali avaient effectivement prononcé ces conséquences, et qu'elles enseignaient les préceptes d'une vie ascétique fondée uniquement sur les principes du Sankhya et indépendante des préceptes des Védas.

Comme les sectateurs du Sankhya de Kapila n'attribuaient les qualités divines qu'aux hommes qui les avaient acquises par leur sainteté, ils remplaçaient les dieux de la mythologie par des hommes qui, par leurs mérites, s'étaient élevés au rang de la divinité parfaite; il ne fallait qu'un saint pareil, distingué par ses qualités extraordinaires et favorisé par les circonstances, pour qu'il eût des admirateurs, des sectateurs, pour qu'il devînt le fondateur d'une nouvelle religion, d'une espèce de réformation.

Plus les Brahmanes s'éloignaient de leur destination primitive, plus ils se constituaient en caste héréditaire privilégiée, plus ils devenaient exclusifs et arrogans, plus aussi ils devaient exciter le mépris et l'indignation de ces nombreux dévots qui, suivant les coutumes des anciens sages, se reti-

raient dans la solitude pour se vouer à la contemplation et à la mortification. C'est ainsi que du sein de la vie ascétique même sortit une espèce de réformation, qui dut être favorisée par les castes inférieures surtout, dont elle brisait le joug que les Brahmanes leur avaient imposé, réformation qui portait en elle les traces de son origine monastique; de sorte que le bouddhisme n'est que le système qui, à l'instar du Sankhya de Patandjali, recommande la vie ascétique comme le vrai chemin du salut suprême, ouvert à tous les hommes qui veulent bien s'y dévouer. Le personnage auquel se rattache cette réformation, est le *pénitent Sakia*, qui mérite un examen plus particulier.

CHAPITRE IV.

De la personne de Bouddha Sakia mouni.

Parmi les différentes dénominations données à ce personnage, dont le nom est aussi célébré dans l'Asie orientale que le nom du Christ l'est chez les chrétiens, il faut distinguer les titres honorifiques qu'on lui a donnés, de son nom véritable. Le mot de *bouddha*[1] signifie en général un saint, un sage parfait, et est à peu près synonyme du mot *mouni*. Chez les Bouddhistes, le titre de bouddha n'est donné qu'à ceux qui par leur sainteté ont acquis le nirwana, et de préférence au fondateur de la religion bouddhique. Le nom de *sramana* (par corruption samana[2], somona), qu'on lui donne aussi quelquefois, est également une épithète honorifique, qui signifie pénitent; ainsi *samana Gautama* (par corruption Sommona kodom) veut dire le pénitent Gautama, et *Bouddha Sakia mouni* veut dire le sage anachorète *Sakia*.

Les noms propres de ce saint sont donc ceux de *Gautama*

1 Voyez les Lexiques sanscrits. Cf. *Savitri*, 5, 22; 5, 40.

2 On pourrait aussi déduire *samana* de *sama*, égal; alors *samana* voudrait dire : un homme toujours égal, calme, paisible. *Sramana* vient de *sram*, comme il a déjà été dit.

et de *Sakia*; ce dernier paraît être son nom véritable, peut-être qu'après avoir embrassé la vie contemplative, Sakia prit le nom de Gautama, célèbre parmi les noms des anciens saints, si toutefois la coutume des Bouddhistes de changer de nom en entrant dans l'ordre monastique, n'est pas d'une origine plus récente. Quoi qu'il en soit, il faut se garder de confondre le Bouddha *Gautama* avec le célèbre logicien et jurisconsulte de ce nom, qui passe pour être le fondateur de l'école philosophique appelée *Nyaya*.

On s'est demandé si Bouddha était effectivement un personnage historique, ou si ce n'était qu'une idée théologique, personnifiée par les Bouddhistes. Sans aucun doute les Bouddhistes admettent plusieurs Bouddhas, auxquels on ne saurait guère assigner une existence historique; mais on ne peut douter que le Bouddha *Sakia* ne soit un personnage réel. Les dates que les divers auteurs assignent à sa naissance, varient infiniment; néanmoins on peut les ranger en trois classes: les unes paraissent entièrement mythiques et font remonter l'époque de Sakia bien au-delà de la probabilité historique.[1] Ces dates se trouvent surtout chez les autorités tibétaines et mongoles. Dans la seconde classe de ces dates il faut ranger celles qui varient entre 960 et 1029 avant Jésus-Christ. Si l'on remarque que Sakia doit avoir vécu soixante-dix-neuf ans, on se rendra facilement raison de cette variation, l'année de la naissance et celle de la mort ayant été confondues.[2]

---

1 Ce sont les dates données par les auteurs suivans : Aboufadl, dans l'Ayenakberi, place la naissance de Bouddha en 1366 avant J. Ch.; Ssanang Ssetsen, auteur mongol, la place en 2134 avant J. Ch.; Schmidt, *Geschichte der Ostmongolen*, Préf., pag. xix, dit que les Tibétains donnent treize époques diverses, dont quelques-unes diffèrent des autres de plus de mille années. Voyez aussi Nouv. Journ. asiat., Mars 1831.

2 Selon Pallas, les Mongols placent la naissance de Bouddha en 961 avant J. Ch. Les historiens chinois la placent en 1027; l'Encyclopédie japonaise en 1029, et la mort de Bouddha en 960. L'historien chinois Matouanlin, adopte deux Bouddhas : l'un en 1027, l'autre en 668. Les Japonais, selon Kæmpfer, adoptent l'an 1027. Le mahométan Abdallah

D'autres dates enfin varient entre 638 et 542 ans avant Jésus-Christ. L'intervalle de la naissance à la mort de Sakia peut expliquer la différence des années 638, 619 et 542 avant Jésus-Christ. Cette dernière année est l'époque où le bouddhisme fut introduit à Ceylan. Les Cinghalais ayant commencé leur ère de cette année, on aura confondu dans la suite cette époqne avec celle de la naissance ou de la mort de Sakia; de sorte qu'il est plus que vraisemblable que l'opinion des Chinois, qui placent la naissance de Sakia en 1027 avant J. Ch., est la véritable époque historique.[1]

Sakia était fils d'un roi de Maghada, royaume situé au centre de l'Inde septentrionale. Sa mère doit avoir été *Maya*[2], nom dans lequel des missionnaires ont vonlu reconnaître le nom de Maria, d'autant plus que la tradition attribue à Sakia une naissance miraculeuse d'une mère vierge; ce qui au reste est tout-à-fait conforme au système bouddhique, qui met tant de prix au célibat.

Ce n'est pas ici le lieu d'exposer ce qu'on rapporte de la vie de Sakia. Tout revient à ce qu'il était prince (donc de la caste des Kchatryas), que jeune encore, et malgré les instances de son père, il renonça au monde et embrassa la vie contemplative. Sa qualité de prince, ainsi que sa jeunesse, devaient d'autant plus faire admirer sa sainteté. Sakia vivait tout-à-fait comme les anachorètes, dont le genre de vie a été décrit. Selon la coutume des mounis, il s'était entouré de quelques disciples, qu'il initia dans les doctrines et les pratiques de la vie ascétique. Il obtint le nirwana après avoir vécu soixante-dix-neuf ans: il doit être

Beïdavi, se fondant sans doute sur des autorités chinoises, adopte l'an 1022 avant J. Ch. C'est donc là en général l'opinion des historiens chinois.

1 Cette troisième classe de dates appartient surtout aux peuples indo-chinois de l'Inde orientale et aux Bouddhistes de Ceylan. Les Pégouans mettent la mort de Bouddha en 638 avant J. Ch.; les Cinghalais en 619, et selon d'autres en 542, et les Siamois en 544 avant J. Ch.

2 *Maya* veut dire en sanscrit : prestiges, magie, illusion.

monté vivant au ciel. Il ne faut pas croire que c'est là peut-être une tradition chrétienne qui se serait glissée dans les croyances bouddhiques; c'est une tradition tout-à-fait conforme à la croyance que les Indous en général ont de la puissance extraordinaire d'un saint parfait [1]. Les Bouddhistes montrent sur plusieurs montagnes les traces des pieds que Sakia imprima aux rochers, en s'élevant de la terre; traces dont les Vaïshnavas ont fait celles de Vichnou, et les Mahométans celles d'Adam.

L'histoire de Sakia présente plusieurs points de ressemblance frappans avec celle de Rama et de Krichna, comme aussi les Vaïshnavas se rapprochent plus que les autres sectes indoues des Bouddhistes. Il est incontestable que les Bouddhiste sont emprunté leur ancienne littérature à la littérature brahmanique, il est donc très-probable que les auteurs des légendes bouddhiques, écrivant plus ou moins long-temps après la mort de Sakia, ont emprunté des traits de la vie de Rama et de Krichna pour les adapter à la vie de Sakia [2], d'autant plus que tous les trois présentaient le caractère de princes, de saints pénitens et de dieux. Si Sakia est quelquefois représenté comme une incarnation de Vichnou, c'est vraisemblablement l'effet d'une accommodation entre les Vaïshnavas et les Bouddhistes, accommodation dont on trouve encore d'autres vestiges, mais qui paraît tout-à-fait étrangère au bouddhisme primitif.

Sakia pour lui-même ne présente aucune particularité qui le distinguât des anachorètes ordinaires; mais à son nom se rattache la fondation d'un système philosophique et religieux, dont nous avons à parler. Il est impossible de sa-

---

1 Voyez *Ramay.*, Schlegel, *lib.* 1, *cap.* 57, où le roi Trisankou obtient du pénitent Visvamitra la faculté de monter vivant au ciel.

2 La preuve que l'inverse n'a pas eu lieu, que l'histoire de Sakia n'a pas servi de type aux descriptions de la vie de Rama et de Krichna, c'est que dans le Ramayana et dans le Mahabharata il n'est pas fait mention du bouddhisme, et que la langue sanscrite des Bouddhistes trahit une époque postérieure à la rédaclion de ces poëmes.

voir ce qui dans ce système appartient à Sakia et ce qui appartient à ses disciples; il est impossible encore de savoir si Sakia a voulu s'ériger en fondateur d'une religion, ou s'il n'a fait que recommander la vie ascétique et contemplative comme le seul et vrai moyen de salut, d'après les principes professés par le Sankhya. Comme tous les hommes qui ont imprimé une nouvelle direction aux idées religieuses de leurs contemporains, Sakia n'inventa pas un système tout-à-fait nouveau; il ne fit que prononcer d'une manière forte et claire ce qu'une grande partie de ses contemporains avaient obscurément senti; et il se fit le représentant de l'opposition contre le brahmanisme, qui depuis long-temps s'était formée au sein même de celui-ci. Point de distinction de castes sous le rapport religieux, point de prêtres héréditaires et privilégiés, point de sacrifices sanglans, point de salut suprême sans la vie ascétique et contemplative, point d'exclusion d'âge, de caste ou de sexe, par rapport à cette dernière : voilà les principes pratiques du bouddhisme primitif, qui le rendirent si redoutable à la caste brahmanique; mais nous devons entrer en plus de détails pour donner une idée exacte des principes bouddhiques.

CHAPITRE V.

Des principes métaphysiques du bouddhisme.

Peu de points dans l'histoire de la philosophie et des systèmes religieux présentent autant de difficultés, si l'on veut s'en faire une idée précise, que la métaphysique abstraite des Bouddhistes. Outre l'inconvénient qu'ont toujours les termes philosophiques d'une langue étrangère, on se voit encore transporté à une hauteur d'abstraction telle que les idées, dépouillées de tout ce qu'elles peuvent avoir de positif, s'évanouissent pour ainsi dire et se perdent dans de simples négations. Les Bouddhistes eux-mêmes se sont divisés en plusieurs sectes; leur système a été développé sur une si vaste

étendue de pays, pendant un si long espace de temps; les auteurs qui en ont donné des notices ont été si souvent privés du secours des langues dans lesquelles les livres bouddhiques sont écrits, et dont la connaissance est presque indispensable pour approfondir la philosophie de ces peuples, qu'on serait tenté de s'effrayer en voulant soumettre le système bouddhique à l'examen.

Néanmoins nous essayerons de recueillir les traits principaux de cette doctrine, en puisant aux meilleures sources qu'il nous fût possible de consulter.[1]

---

1 Les sources où l'on peut puiser la connaissance du système bouddhique sont :

1) Sources sanscrites; elles ont été examinées par Colebrooke, *Transact. of the roy. asiat. soc. of Great-Brit. and Irl.*, vol. I, pag. 549, etc. *On the philosophy of the Hindus*, part. 4. Colebrooke donne les doctrines bouddhistes d'après les notices qu'en fournissent leurs adversaires de l'école du Védanta, Sankhya, etc. Hodgson donne un exposé du système bouddhique d'après des autorités bouddhiques mêmes, écrites en sanscrit dans le Népal : c'est un des ouvrages les plus importans sur le bouddhisme. Voyez *Transact. of the roy. as. soc. of Great-Brit.*, vol. II, part. 1, pag. 223. *Sketch of buddhism derived from the Buddha scriptures of Nepal, by* Hodgson *esq.* Voyez aussi le Nouv. Journ. asiat., n.° 32, Août 1830; la notice sur la langue, la littérature et la religion des Bouddhistes du Népal et du Bhot ou Tubet, communiquée par M. Hodgson; sur le Népal, *Asiat. res.*, vol. II, pag. 307, *by father Giaseppe, prefect of the roman mission;* Francis Hamilton, *Account of Nepal;* Kirckpatrik, *Account of Nepal.*

2) Sources pâlies : elles ont été consultées par le colon *M'Kensie*, dans les *Asiat. res.*, vol. VI, pag. 425, in-8.°; *Remarks on some antiquities of Ceylan*, par le major Mahony, dans les *Asiat. res.*, vol. III, pag. 32, in-8.°; *On Singhala or Ceylon and the doctrines of Booddha from the books of the Singhalais, by cp.* Mahony; M. Joinville, dans les *Asiat. res.*, vol. VII, pag. 397, etc.; *On the religion and manners of the people of Ceylon;* Capit. Symes, dans les *Asiat. res.*, vol. V, pag. 3; *Of the city of Pegue.* Cf. Symes, *Account of an embassy to the kingdom of Ava, etc.* Lond., 1800; Hamilton, *Account of the East-Indies*, Lond. 1744; Hunter, *Account of Pegu*, Calc. 1785, *Asiat. res.*, vol. VI, pag. 166; *On the religion and litterature of the Burmas, by* Buchanan; Cox, *Journal of residence in the burman empire*, Lond. 1821; Laloubère, Descript. du Siam t. 1.er, pag. 26, etc.; *The mission to Siam and the capit. of Cochinchina, during* 1821 et 1822,

Le Védanta avait ramené toutes les existences quelconques à une seule existence véritable, qui est l'Être suprême. Néanmoins il avait distingué dans cet Etre une nature supérieure, comprenant tous les attributs de Dieu comme Etre infini, immuable et absolu, et une nature inférieure, comprenant la manifestation de Dieu dans la nature; la nature inférieure de Dieu comme manifestation de son être, fut appelée prakriti, procréation, nature, et elle se composait non-seulement de ce que nous appelons la matière, mais aussi des forces intellectuelles et motrices qui la régissent; de sorte que la prakriti formait un tout en elle-même, sans qu'on eût besoin d'y faire agir la nature supérieure de Dieu. Ce qui ne fut qu'une séparation idéale entre la nature supérieure et inférieure de l'Être suprême chez les Védantins, devint une séparation réelle chez les Sankhya : qu'avait-on besoin de la nature supérieure de Dieu, si la prakriti se suffit à elle-même pour produire tous les phénomènes de la création? Le Sankhya ne rejeta pas néanmoins la nature supérieure de Dieu; mais il la sépara comme un être tout-à-fait distinct de la pra-

---

d'après le journal de G. Finlayson, publ. par Raffles, Lond. 1828; Knox, *History of Ceylan*, Leyden; *On the languages and litterature of the indo-chinese nations*, dans les *Asiat. res.*, vol. X, pag. 158; Walter Hamilton, *East-India gazeeter*, *sub voce* Ava.

3) Auteurs qui ont puisé dans des sources chinoises et japonaises: *Confucius, sin. philos.*, 1687, in-fol. *Declarat. proemial.*, pag. 27; *ibid.*, Lunyu, pag. 16; Kircher, *China illustrata*, pag. 113, 132, et Journ. asiat., cah. 39, vol. VII, pag. 150; Recherches sur la religion de Fo, par Deshauterayes, et vol. VII, pag. 311; vol. VIII, pag. 40; *Indo-chinese gleaner*, 5, pag. 159, 168; *ibid.*, 6, pag. 194, 12, pag. 305, 20, pag. 287; Mémoires sur les Chinois, vol. V, pag. 59; Kæmpfer, Hist. du Japon; Abel Remusat, Mélanges asiatiques.

4) Auteurs qui ont puisé dans des sources mongoles : Pallas, *Sammlung historischer Nachrichten über die mongol. Völker*; Bergmann, *Nomadische Streifereien unter den Kalmucken, in den Jahren* 1802 *und* 1803; Schmidt, *Forschungen*, et surtout son édition de Sanangssetzen; Klaproth, *Asia polyglotta*, appendice.

5) Auteurs qui ont puisé dans des sources tibétaines : M. Schmidt, dans les ouvrages déjà cités.

kriti : c'était le principe immatériel, connaissant, jouissant, mais sans action sur le monde, le principe spirituel dans le Sankhya.

Mais, pouvait-on se demander alors, comment deux principes si hétérogènes, tels que l'ame et la prakriti viennent-ils en contact? La différence entre l'ame et la nature est-elle donc telle que la nature même ne pourrait pas être la cause première des ames comme des phénomènes de la nature? Pourquoi admettre deux principes éternels, pourquoi ne pas admettre la nature seule et lui attribuer tout ce que le Sankhya attribue à ces deux principes? C'est là ce que firent les Bouddhistes. Le Védanta avait fait disparaître la prakriti dans Dieu; le Sankhya maintint la distinction réelle de la prakriti et de l'ame; le bouddhisme fit disparaître l'ame même et la prakriti dans un être indéfinissable, appelé pour cela même le vide; il résolut ainsi le dualisme en naturalisme, et revint au fond au panthéisme des Védantins.

L'idée fondamentale qui domine dans la métaphysique bouddhique, comme dans celle des Indous en général, c'est que l'existence véritable et réelle doit avoir nécessairement le caractère de l'immuable et de l'absolu; donc ce qui varie, ce qui est limité, soit dans la forme, soit dans la durée, soit dans l'être, n'est qu'une existence illusoire, une modification passagère de l'existence véritable. Pour parvenir à l'idée de cette existence véritable et absolue, les Bouddhistes ont dû procéder par la voie de l'abstraction, retranchant successivement tous les attributs qui contenaient une limitation ou une imperfection; et de cette manière ils arrivèrent comme les Védantins à l'idée simple de l'existence, dénuée de tout attribut positif. Les Védantins appelèrent cette existence absolue, l'Être snprême, Brahma swayambhou, et enseignèrent qu'il était indéfinissable et incompréhensible à tout autre qu'à lui-même. Les Bouddhistes l'appelèrent le vide, *sunya*[1] ou l'espace, *akasa;* parce qu'ils ne savaient plus lui donner

1 *Vide* Hodgson, note 20, pag. 252. « *The only real substance.* »

aucun attribut positif, ni de forme, ni de couleur, ni de modification quelconque. C'est là ce qu'on a appelé le *nihilisme* des Bouddhistes, mais à tort à ce qu'il me paraît, parce que ce vide (sunya) est au contraire la seule véritable existence; toutes les existences douées de forme, de couleur, de mouvement, de variation, n'étant que des phénomènes, des existences illusoires, ayant leur origine dans le sunya. Ce qu'on appelle matériel et immatériel, n'est donc qu'une modification de la même existence véritable; cet Être étant dans son état de repos, de stabilité parfaite et absolue, est l'existence immatérielle. Dès qu'il entre en mouvement, en action, il devient par cela même matériel. Le vide (sunya), considéré dans son existence abstraite, sans action, sans mouvement, sans modification, ayant en soi-même virtuellement toutes les existences secondaires possibles, est appelé *nirvritti*. Par suite d'une nécessité inexplicable[1], l'Être, le sunya passe de cette condition de repos, de vide absolu, à celle de mouvement et d'action: c'est là la création, l'existence matérielle et illusoire; c'est comme un arbre qui se développe de son germe où il préexistait virtuellement; c'est ainsi qu'émanent du nirvritti, en séries successives, des mondes de plus en plus matériels, qui, après un certain temps, rentrent successivement dans le sunya. Le monde ainsi développé et en mouvement, s'appelle *pravritti*, évolution, émanation. Le sunya reste toujours la base du pravritti, il y a un passage successif de l'état de nirvritti à celui de pravritti, et de l'état de pravritti à celui de nirvritti, et tout en subissant cette modification, il reste toujours au fond ce qu'il est; car la modification n'est qu'une illusion, et il ne saurait jamais perdre son caractère d'existence absolue.

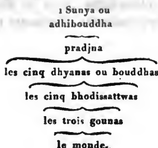
Par rapport à l'idée que les Bouddhistes se font de cet Être absolu, ils se sont divisés en plusieurs écoles. Les uns

---

1 Ce qui est particulier à tous les systèmes de panthéisme, c'est qu'ils attribuent la création ou l'émanation, appelée monde, non à un acte de libre volonté, mais à une nécessité inhérente à l'Être absolu. Voyez l'ouvrage intéressant de M. Jæsche, *der Pantheismus*, Berlin, 826, 2 vol. in-8.°

ne lui donnent que des attributs absolument négatifs, excepté toutefois celui de l'existence absolue : ils sont appelés *swabhavikas*, de swabhava, qui veut dire existence en soi même. Selon eux, tous les autres attributs quelconques se rapportent à l'état de pravritti. D'autres, ayant ajouté à cet attribut d'existence absolue celui de l'intelligence et de la sagesse, sont appelés *pradjnikas*, de *pradjna*, intelligence. Ces deux écoles se distinguent donc en ce que, selon les uns, le pradjna ou l'intelligence ne doit être attribuée qu'au pravritti, tandis que les autres l'attribuent aussi au nirvritti, c'est-à-dire que, selon les uns, l'intelligence est un attribut de l'Être absolu, considéré comme tel; tandis que, selon les autres, elle n'est que la première des émanations. Une troisième école, enfin, donne à cet Être absolu le caractère de Seigneur, Dieu, intelligence et volonté suprême, *adhibouddha;* elle est appelée *aïschwarika* de Iswara, Seigneur : ceux-ci se rapprochent tout-à-fait du Védanta, tandis que les swabhawikas se rapprochent davantage du Sankhya. Les swabhawikas sont des panthéistes matérialistes; les aïschwarikas, des panthéistes idéalistes.

Le passage du nirvritti au pravritti, ou de l'existence réelle à l'existence illusoire, est occasioné par une nécessité aveugle et absolue, et pour éloigner autant que possible de l'Être absolu le changement, le mouvement, l'activité, la création, les philosophes bouddhistes ont eu recours au système des émanations : selon eux l'Être suprême produit d'abord de lui-même le *pradjna* [1], l'intelligence; de celui-ci sortent cinq



intelligences ou *dhyanas*, appelées aussi bouddhas. Chacun de ces bouddhas engendre une intelligence secondaire, appelée *bhodissattwa*. Les bhodissattwas engendrent les trois gounas ou forces actives représentées par les dieux Brahma, Vichnou, Siva, et ceux-là, finalement, produisent le monde[1], qui est encore classé en une quantité de mondes, dont l'un est toujours plus imparfait, plus matériel que l'autre. Dans les émanations de l'ordre le plus élevé on ne voit agir que la nécessité; aussi ces émanations forment-elles un monde idéal (*die farblose Welt*), qui n'est pas sujet à ces révolutions dont les mondes inférieurs sont agités. Dans les émanations inférieures, dans les mondes produits par Brahma, Vichnou et Siva, on voit entrer un elément moral, une chute progressive des êtres, causée par leur perversion. Cependant chaque être, quelle que soit la condition de son existence, ne cesse de conserver en soi le germe divin de son existence absolue, par laquelle il tient à l'Être véritable, au sunya, au nirvritti; il se sent nécessairement malheureux, tant qu'il est dans l'état de pravritti, tant qu'il est impliqué dans le monde des révolutions et des illusions (sansara, ortchilang[2]), où la naissance, la misère et la mort se disputent l'empire : il doit tendre à se relever à son état primitif de nirvritti; ce qui arrive quand, après des transmigrations successives plus ou moins nombreuses, il a obtenu l'état de *nirwana*[3] ou d'absorption dans l'existence absolue; absorption dans le vide (sunya), selon les swabhawikas; dans le pradjna, selon les pradjnikas; dans adhibouddha, selon les aïschwarikas. C'est un état de calme imperturbable, d'existence pure et absolue, fort au-delà de la conscience et de la pensée, et qu'on ne

1 Brahma est ordinairement regardé comme le créateur du monde inférieur. Visvakarma est aussi créateur, mais d'un autre plus élevé. Les Bouddhistes l'appellent Mandjusri.

2 Le premier terme est sanscrit, le second mongol.

3 Il ne faut pas déduire nirwana de nirvritti, comme fait M. Hodgson, quoique chez les Bouddhistes ces deux idées reviennent au même.

saurait définir, parce que tout ce qu'on en pourrait dire ne convient qu'au pravritti et non au nirvritti, auquel l'ame est alors parvenue.

Le monde variable matériel (le sansara, l'ortchilang) est mis en mouvement par les trois gounas qui agissent d'après des lois immuables et éternelles, inhérentes à la nature même. D'après ces lois, toute cause produit son effet proportionné à cette cause; tout acte, toute parole, toute pensée a sa suite nécessaire et inévitable, et l'état actuel d'une chose en particulier ou du monde en général n'est que le résultat nécessaire d'un état antérieur. Par l'effet de cet ordre des choses, les actions justes et injustes sont suivies de récompenses ou de châtimens, proportionnés au degré de mérite ou de culpabilité. Cette rémunération s'exerce avec une nécessité absolue de transmigration en transmigration, et c'est par suite de cet ordre invariable de choses que les êtres montent et descendent, vont au ciel, tombent dans l'enfer, et de même les mondes eux-mêmes, s'adaptant toujours à l'état moral des êtres qui les peuplent, subissent leurs révolutions successives [1], auxquelles on ne saurait se soustraire qu'en s'élevant à l'état de nirwana, où l'on est pour toujours absorbé dans le *sunya*.

CHAPITRE VI.

Sur les moyens de salut.

Comme les Védantins, les Bouddhistes aussi voient la cause de tous les maux physiques et moraux dans cette erreur déplorable, produite par l'action des gounas, d'où naissent les désirs et les passions qui troublent l'intelligence et lui

1 Les Bouddhistes comptent des successions régulières de mondes, dont les uns sont détruits par le vent; d'autres par l'eau; d'autres par le feu. Le degré de perfection plus ou moins considérable d'un monde dépend de l'état moral des êtres qui l'habitent.

cachent la véritable nature des choses. L'homme attribue alors aux choses de ce monde une existence réelle qu'elles n'ont pas, cherche des biens qui ne sont pas des biens, se laisse dominer par les vicissitudes de la vie, et ne reconnaît pas sa véritable destination. Il faut donc détacher l'ame des objets qui excitent les désirs et les passions; il faut se vouer à la contemplation profonde, pour arriver à la science intuitive, à cet état de l'ame où elle reconnaît l'illusion, et où, par cette science même, elle obtient un pouvoir illimité sur le monde des illusions. L'ame qui s'est tout-à-fait détachée des affections et des passions mondaines, qui est arrivée à la science et à la sainteté parfaite, devient *bouddha.* Après la mort elle passe au nirwana; elle est replongée dans le sunya, identifiée avec lui : elle est désormais affranchie de toute nécessité de renaître.

Comme le salut s'acquiert tant par les actes de vertu que par la science, les Bouddhistes se sont divisés en deux écoles, dont l'une met plus de prix aux efforts de l'intelligence, tandis que l'autre insiste davantage sur les œuvres de religion. Ces derniers sont appelés *karmikas*, de karma, œuvres; les autres *yatnikas*, de *yatna*, effort de l'intelligence. Il est très-difficile d'atteindre à ce haut degré de sainteté; ce n'est qu'après avoir été purifié par des transmigrations plus ou moins nombreuses qu'on peut y arriver. Les ames renaissent toujours avec les dispositions et dans les conditions qu'elles ont méritées par leurs œuvres. Chacun est ainsi maître de son propre sort futur : « La naissance précédente, l'action commise, c'est là le destin (ou la Providence)[1], » est une des maximes des Bouddhistes. Pour l'homme vertueux il y a après la mort un séjour dans des régions célestes, plus ou moins élevées, selon le degré de mérite. Le méchant est précipité dans les régions ténébreuses des enfers. Les théologiens bouddhistes se sont efforcés de classer les divers degrés du paradis et de l'enfer, et de les peindre avec un luxe

---

1 *Purvan djanma kritam karma taddaïvyam.*

d'imagination qui rivalise quelquefois avec les conceptions gigantesques du Dante.

Plus les régions sont basses, plus leurs habitans sont malheureux, plus ils sont sujets aux révolutions des mondes et aux renaissances; à mesure qu'on s'élève dans les régions célestes, le bonheur devient plus pur; la durée de ce bonheur plus étendue : mais les régions supérieures même ne sont pas exemptes des grandes révolutions, consistant dans la destruction et dans une nouvelle création, et les habitans de ces régions sont obligés de renaître, quoique après de longues époques, jusqu'à ce qu'ils se soient élevés au nirwana.

Cette partie du système bouddhique, avec les préceptes et les usages qui s'y rapportent, a été appelée par plusieurs auteurs la religion exotérique, en opposition de la religion ésotérique, qui traite du nirwana, quoique les Bouddhistes eux-mêmes ne paraissent pas faire cette distinction, et qu'il ne font aucun mystère de la théorie du nirwana, si ce n'est à ceux qu'ils ne jugent pas capables de la comprendre.

Comme les êtres plongés dans l'erreur et dans l'ignorance perdent même la faculté de reconnaître leur erreur, ils ne pourraient jamais se relever sans le secours d'êtres supérieurs qui, ayant déjà atteint un haut degré de sainteté, sont touchés de compassion pour les êtres dégradés, et viennent descendre des régions célestes les plus élevées sur la terre, pour enseigner aux autres le chemin de la vérité. Adhibouddha, l'Être suprême, ne saurait descendre ni sortir de son état de nirvritti ou de son existence absolue, sans quoi il cesserait d'être Adhibouddha; mais ses émanations du premier degré, les bhodissattwas, les mêmes qui furent les premiers principes actifs dans la création des mondes, se chargent de cette mission de salut; ils descendent non-seulement sur la terre, mais jusque dans les régions sombres des enfers, pour sauver les malheureuses créatures; leur donnent l'exemple de la vertu, leur enseignent les causes de leurs misères, les moyens de vaincre les désirs et les passions, le chemin du salut suprême;

tels avaient été tous les bouddhas avant qu'ils ne se fussent élevés à cette dernière dignité; tel fut surtout Sakia mouni, avant qu'il passât au nirwana; tels furent les grands princes et les saints qui ont favorisé la propagation de la religion, et qui continuent d'apparaître dans des transmigrations successives dans les personnes des grands Lamas du Tibet, jusqu'à ce qu'ils auront aussi atteint le nirwana[1] ou la dignité de bouddha, après quoi ils ne reparaîtront plus dans le monde. C'est eux qu'on adore; ce sont leurs reliques mortelles que l'on conserve; ce sont leurs préceptes qu'on doit suivre; ce sont leurs livres qu'on étudie, et c'est leur assistance qu'on invoque; à mesure que les êtres d'un monde inférieur ont tous été sauvés et élevés dans des mondes supérieurs, ce monde inférieur disparaît, et ainsi successivement jusqu'à ce qu'après des espaces incalculables tout soit rentré dans le nirvritti pour en émaner de nouveau dans une même progression : c'est un mouvement ascendant et descendant continuel, qui a sa source dans l'éternelle nécessité; aussi le mal moral est-il presque aussi souvent considéré comme un malheur, comme une misère, que comme un crime, et les saints bouddhistes sont plutôt mus par la compassion pour les pécheurs que par le mépris et la haine; c'est ce qui leur donne cet air de bonté et de douceur, qui fait un des traits caractéristiques du système bouddhique.

CHAPITRE VII.

Des objets d'adoration, du culte et de la morale chez les Bouddhistes.

Le système métaphysique que nous venons d'exposer étant devenu la base d'une religion particulière, nous ne

1 L'expression de passer au nirwana est souvent employée par les Bouddhistes pour indiquer la mort d'un saint personnage, sans que cela implique l'idée d'absorption complète dans Adhibouddha; mais ici nous le prenons dans le sens primitif.

pouvons passer sous silence les principaux traits de cette religion, quoiqu'ils n'entrent pas directement dans notre sujet.

Les objets du culte sont d'abord les bouddhas, mais surtout le Bouddha Sakia[1], le sauveur des créatures, le dispensateur des grâces, qui a paru sous diverses formes sur la terre, qui a révélé la doctrine du salut et a présenté un modèle parfait de vertu : on le représente sous la figure d'un homme plongé dans la contemplation. Le second rang parmi les saints qu'on adore, occupent les bhodissattwas ou premières émanations de l'être absolu Adhibouddha. Un des principaux d'entre eux est Amitabha[2]. Ces saints, qui ont paru à différentes époques sur la terre, ont continué l'ouvrage de Bouddha ; un d'eux s'incarne encore dans les grands Lamas jusqu'à ce qu'un jour il sera aussi devenu Bouddha. Les principaux docteurs et les rois qui ont contribué à la propagation du bouddhisme étaient de pareils bhodissattwas, aux reliques desquels on paie un tribut de vénération. Les places où un bhodissattwa a vécu, où il est enterré, où il a quitté la terre pour s'élever au nirwana, ses ossemens, sont révérés comme sacrés ; aussi ces reliques sont-elles l'ornement principal des temples bouddhiques.

Outre ces saints, le bouddhisme accorde à plusieurs classes d'êtres une nature plus élevée que celle de l'homme. De cette manière il put amalgamer dans son système, non-seulement toute la mythologie brahmanique, mais aussi tous les dieux et esprits des peuples qu'il convertit. On assigna à ces êtres une place au nombre des dieux, place infiniment inférieure néanmoins à la dignité des bouddhas et des bhodissattwas :

1 Si on veut connaître les épithètes nombreuses que les Bouddhistes donnent à Sakia, on n'a qu'à consulter les Mélanges asiat. de M. Abel Remusat, vol. I, pag. 163, où il y a une liste de cinquante-huit noms de ce saint, qui presque tous sont sanscrits.

2 On l'appelle aussi *Amida*, et dans quelques ouvrages *Omito*. Il en sera question plus bas.

c'est ainsi que Brahma, Siva, Vichnou, Indra, les Tegri des Mongols, les esprits des Chinois, ont tous trouvé place dans les légendes et dans les temples bouddhiques; mais toujours dans une dignité secondaire.

Le culte consiste en prières et surtout en offrandes, qui ne doivent jamais être sanglantes. Comme les devoirs du culte sont à la charge des ascétiques, nous en parlerons dans les chapitres où il sera question des ascétiques bouddhistes.

La morale des Bouddhistes, comme leur culte et leur philosophie, porte les traces de son origine brahmanique. On doit dire à la louange du bouddhisme, que chez lui la morale occupe une place plus importante que dans la religion brahmanique vulgaire. Sakia mouni et ses disciples n'ont pas donné des préceptes de culte; mais ils ont laissé des préceptes de morale, qui reviennent aux mêmes que ceux que professent les Védantins, c'est-à-dire, s'affranchir des désirs et des passions, et se montrer bienveillant envers toutes les créatures. Ordinairement ces préceptes de morale se réduisent à dix, comme chez les Brahmanes et chez les anciens Perses.[1].

Ces peuples en général divisent les devoirs en *kayaka*, c'est-à-dire qui se rapportent au corps; *vatchaka*, qui se rapportent aux paroles, et *manasi*, qui se rapportent à la pensée[2]. Les *kayaka* sont au nombre de trois : ne pas tuer la moindre créature, ne pas s'approprier ce qui est à autrui, ne pas enfreindre les devoirs de la chasteté. Les *vatchaka* sont au nombre de quatre : ne pas mentir, ne pas calomnier, ne pas dire des injures, ne pas exciter des querelles en rapportant les paroles des autres. Les *manasi* sont aussi au nombre de trois : ne pas haïr, ne pas manquer de foi dans les écritures saintes, croire à l'immortalité.

---

1 Voyez Vendidad, *farg.* 3.

2 Voyez Zendavesta, vol. II, pag. 324; *Manou*, liv. 12, 3, etc.; *Bhagav.*, liv. 18, 13; Klaproth, Vie de Bouddha, dans l'*Asia polygl.*; Hodgson, *Sketch of Buddh.*

Ces principes de morale [1], inculqués par le bouddhisme, sont ce qui dans tout ce système religieux mérite le plus d'éloge, et ce qui a fait le plus de bien aux peuples barbares chez lesquels le bouddhisme s'est répandu; ils ont appris à être moins prodigues du sang humain, à connaître au moins quelques préceptes de la saine morale, quoique ceux-ci ne fussent guère exactement observés.

CHAPITRE VIII.

De la distinction entre les laïques et les religieux chez les Bouddhistes.

Nous croyons avoir fait voir que le système philosophique sur lequel repose le bouddhisme a existé dans l'Inde longtemps avant cette religion; que le fondateur de cette religion, Sakia, était au fond un simple anachorète, semblable aux autres personnages célèbres de son ordre que nous présente l'Inde antique. Il n'est pas même probable qu'il ait formé le projet d'être le fondateur d'une nouvelle religion. Imbu des principes professés par beaucoup de Védantins et surtout par les Sankhyas, que la vie ascétique et contemplative est la seule voie qui conduit au salut suprême, il devait seulement travailler à rendre plus grand le nombre des ascétiques et à renverser les barrières qu'y opposait la religion brahmanique. Tous ceux qui embrassaient la doctrine de Bouddha, se vouaient donc à la vie ascétique et contemplative. A l'exemple des anachorètes du Ramayana et du Mahabharata, Sakia réunit autour de lui des disciples. Son exemple fut imité, et c'est ainsi qu'il se forma des associa-

1 Je ne crois pas qu'on puisse mettre le Décalogue en comparaison avec ces dix préceptes de Bouddha. Dans le bouddhisme le nombre dix est essentiel; dans le Décalogue il est fortuitement introduit pour faciliter la mémoire.

tions monastiques d'hommes et de femmes, dont tous les membres se vouaient à la vie ascétique et contemplative. Il n'y avait donc alors d'autres Bouddhistes que les religieux, comme dans les premières communautés de chrétiens il n'y avait d'autres membres que ceux qui jouissaient de tous les privilèges et se dévouaient à toutes les obligations qui, dans la suite, furent le partage exclusif des ecclésiastiques.

A mesure que le système bouddhique s'étendit, il devenait impossible que tous les adhérens embrassassent la vie monastique. Il se forma donc peu à peu une distinction entre les Bouddhistes laïques et les religieux. Une conséquence inévitable en était que tous les soins du culte et de la mortification furent abandonnés aux religieux et qu'il se forma pour les laïques une nouvelle religion vulgaire, dont les principaux actes consistaient en aumônes et offrandes, données aux religieux. De là vient que dans les pays où le bouddhisme domine, ceux qui ne sont pas dévoués à la vie monastique ne se mêlent guère des affaires de religion, remettant ce soin aux seuls habitans des couvens. Une conséquence de cette distinction entre laïques et religieux fut que les religieux devinrent prêtres, tout comme il arriva dans l'église chrétienne; de là aussi la distinction entre religion exotérique, c'est-à-dire celle des ignorans laïques, et religion ésotérique, qui fait la base du véritable bouddhisme. C'est à l'exposition de la vie ascétique et monastique, qui fut dans le principe le fond du bouddhisme, que nous nous bornerons exclusivement dans les chapitres suivans.

CHAPITRE IX.

Des différentes classes d'ascétiques bouddhistes, des couvens d'hommes et des couvens de femmes, de la réception dans l'ordre monastique.

Un principe fondamental des Bouddhistes, c'est qu'il n'y a d'autre distinction de rang entre les ascétiques provenant

de diverses castes, que celle qui est donnée par la plus grande science et par le plus haut degré de sainteté. Sous ce rapport tous sont appelés *bauddhas* (sectateurs de Bouddha), *bouddhamarschis*[1] (purifiés par Bouddha), *bandhyas*[2] (liés par des vœux). Néanmoins on distinguait déjà anciennement quatre classes de religieux bouddhistes : ceux qui n'étaient encore que novices, qui recevaient encore l'instruction de leurs maîtres spirituels ou de leurs gourous, s'appelaient *srawakas*[3], c'est-à-dire auditeurs. Peut-être ce nom fut-il employé dans la suite pour désigner les laïques, comme chez les Djaïnas. La seconde classe était celle des *tchaïlakas* (de tchila, habit): elle était composée de ceux qui se contentaient des vêtemens les plus nécessaires pour se couvrir, renonçant à toute autre commodité de la vie. On pourrait supposer de là qu'il y avait aussi, comme chez les Djaïnas, des ascétiques qui ne portaient aucun vêtement; mais le bouddhisme ne connaît point cette extravagance. Il est difficile à dire en quoi les tchaïlakas se distinguaient de la troisième classe, de celle des *bhikschas* ou mendians, qui vivaient de la charité des autres et formaient la classe des véritables ascétiques. La quatrième classe et la plus élevée, était composée des hommes qui se distinguaient particulièrement par leur science et leur sainteté; on les appelait *arhats* ou *arhans*, c'est-à-dire, vénérables, saints : nom que l'on donne chez les Birmans indistinctement à tous les religieux bouddhistes.

Les divisions et les dénominations des religieux bouddhistes modernes trouveront leur place dans les chapitres suivans,

---

1 De *mrisch*, humecter, purifier.

2 De *bandhyas* on a fait par corruption *bangras*.

3 Hodgson donne une autre définition de srawakas, disant que ce sont des hommes qui se vouent à la lecture des livres sacrés, et qui vivent des dons charitables de leurs auditeurs. Ceci peut être juste pour les temps postérieurs; mais dans le sens primitif srawaka veut dire auditeur, disciple, comme encore chez les Djaïnas les laïques portent cette dénomination.

où il sera parlé des religieux bouddhistes dans les différens pays où ils se sont répandus.

Les vanaprasthas et les sannyasis anciens, qui ne formaient pas d'opposition à la religion vulgaire, mais qui en étaient plutôt la base et le complément, ne sentaient pas le besoin de former des associations religieuses régulièrement constituées. S'ils réunissaient autour d'eux des disciples, s'ils se réunissaient quelquefois eux-mêmes, c'étaient des associations accidentelles, qui se dispersaient avec la mort du chef de l'association, ou avec la cessation de la cause qui avait occasioné pour un moment celle-ci : voilà pourquoi nous ne trouvons dans l'ancienne religion brahmanique que des religieux isolés, ou fortuitement réunis, mais point d'institutions monastiques. Les sectateurs de Sakia, au contraire, s'étant mis en opposition avec la religion vulgaire, faisant une société particulière, exposée aux attaques de nombreux et de puissans adversaires, durent resserrer le lien qui les unissait, durent chercher de l'appui dans leur union, et formèrent ainsi des congrégations de religieux, des associations de moines. Néanmoins les coutumes de la vie solitaire ne s'effacèrent pas tout-à-fait chez eux; à côté des moines bouddhistes il y eut des hermites, et encore de nos jours on en trouve les traces dans les pays où domine la religion bouddhique.

Tous les membres d'un monastère bouddhiste obéissaient et obéissent encore à un prieur ou gourou, c'est-à-dire père spirituel, auquel ils doivent une aveugle obéissance, comme les disciples des mounis chez les anciens brahmanistes. Ces gourous ou chefs de couvens ne jouissaient au reste d'aucun privilége particulier; c'était une autorité toute de confiance.[1]

1 Dans les monastères bouddhistes modernes le supérieur peut imposer aux religieux désobéissans toutes sortes de châtimens; il peut leur infliger des punitions corporelles, les exclure pour quelque temps de la société des autres religieux; ce qui paraît être le châtiment ordinaire. (Dans le livre chinois Tiendjen hoschang tang tchu heunkih,

Ce système hiérarchique plus compliqué, et les diverses classes de religieux qui en résultent, ne se sont développés qu'au Tibet sous l'influence des princes temporels de ce pays. Ce qu'on a appelé les patriarches bouddhiques ou la série des successeurs de Bouddha, ne saurait être regardé comme une autorité suprême régulièrement constituée, à l'instar de celle du pape.

Depuis que les monastères se sont agrandis, on y trouve, outre le supérieur, divers autres offices inférieurs qu'il serait inutile d'indiquer.[1]

Outre les couvens d'hommes, il y a aussi des couvens de femmes, qui sont assujetties aux mêmes règles que les hommes : c'est là une particularité des Bouddhistes, qu'on ne trouve pas chez les anciens Brahmanes. On voit bien chez ces derniers des exemples de femmes qui se vouent aux pratiques ascétiques; mais ordinairement elles sont avec leurs maris, et jamais on ne voit une association de femmes religieuses, comme en général on ne trouve pas d'associations régulièrement constituées. Au reste, on conçoit facilement comment cette coutume a pu s'introduire chez les Bouddhistes[2]. On voit par le drame Mrichchakati[3] qu'il y avait

---

c'est-à-dire, Règles pour les cénobites, par le prêtre Tiendjeu, on énumère quarante et une fautes pour lesquelles cette punition est infligée. Voyez *Indo-chinese gleaner*, vol. III, pag. 256.) Si les fautes sont bien graves, le supérieur peut même expulser les religieux du couvent.

1 Le même livre chinois que nous venons de citer, donne une liste des divers employés d'un couvent; ce sont : « *The abbot, the vice-abbot, the resident priest, the person who receives and treats common strangers, the waiters (who attend on the superiors), the servants, the young messengers, the president of the convent, the vice-president, the treasurer, the superintendent of the cloisters, the master of the hall, the head of the side passages, the master of order and ceremonies, the butler, the tailor, the doctor, the manager of the revenues, the store-keeper, the gardener.* »

2 Il est à remarquer que le supérieur des couvens de femmes est ordinairement un homme.

3 Wilson, *Hindu theatre*, vol. I, pag. 158. « *In a neighbouring convent dwells a holy sister.* »

autrefois de ces couvens dans l'Inde : il y en a encore aujourd'hui au Tibet, en Chine et au Japon.

Pour être reçu dans un couvent[1], il faut être libre d'infirmités et de difformités du corps, être né d'un mariage légitime, n'avoir point de dettes, être libre de sa personne et dans la dépendance d'aucun maître; on doit avoir vingt ans accomplis (cette règle n'est pas toujours observée) et avoir le consentement de ses parens. Ordinairement ceux-ci placent eux-mêmes leurs enfans dans quelque couvent à l'âge de cinq à six ans : là ils apprennent à lire, à écrire, rendent toutes sortes de services aux religieux, et ce n'est ordinairement qu'à l'âge de vingt ans qu'ils peuvent être reçus dans l'ordre des religieux, après avoir subi un examen. Alors les parens du novice donnent une grande fête, comme pour une noce, et le jeune homme qui renonce au monde, quitte son nom de famille pour en prendre un autre. On lui coupe la touffe de cheveux qu'il portait auparavant; aussi se faire couper les cheveux ou se faire raser est-il synonyme de se faire moine. La fête de réception dont nous venons de parler, est évidemment la même que celle qui a lieu lorsqu'un Brahmane embrasse la vie de sannyasi. Au reste, le vœu monastique n'est pas obligatoire pour toute la vie : chacun est libre de quitter le couvent quand il le juge convenable et de rentrer dans le monde.

CHAPITRE X.

De la demeure, des vêtemens, de la nourriture, du célibat des religieux bouddhistes.

Les hermitages des Bouddhistes primitifs se changèrent peu à peu en constructions solides, en maisons spacieuses et

1 Voyez le livre pali, intitulé : Kammna, qui se trouve traduit dans *Paulinus*, *Mus. Borg.* Voyez aussi les notices du père Vincent S. Germano, publiées par Buchanan dans les *Asiat. res.*, vol. VI, pag. 166, in-8.°, etc.

élégantes, telles qu'on les voit aujourd'hui dans les pays où domine le bouddhisme et où les monastères sont ordinairement les plus beaux édifices après les palais des rois. Ces couvens sont pour la plupart situés dans des lieux solitaires et surtout au haut des montagnes. Dans le livre Kammna, déjà cité, il est dit : « L'ordre sacerdotal exige que ceux qui en sont membres habitent dans des maisons construites sous des arbres[1]. Néanmoins si, par votre esprit et vos connaissances, vous vous attirez des bienfaiteurs, vous pouvez habiter des maisons de la construction suivante. Des maisons entourées de murs (ce qui n'est permis qu'aux gens de qualité), se terminant en pyramide (il n'y a que les dieux, les rois et les prêtres qui puissent en avoir de pareilles), des maisons ayant trois ou quatre faces ornées de fleurs et de figures sculptées en bois et ayant des arches. »

La grandeur, les ornemens d'un monastère, dépendent de la libéralité de son fondateur et de la richesse du pays où le couvent est situé. Comme chez nous au moyen âge, les gens riches qui désirent expier leurs péchés et se préparer un heureux avenir après la mort, ou qui voudraient célébrer quelque événement mémorable par l'érection d'un monument, font bâtir des monastères à leurs frais ; ils choisissent alors eux-mêmes un supérieur, et si le couvent est bien doté et favorablement situé, les religieux ne manquent pas de se présenter pour le peupler.

Les monastères sont appelés *vihars*, et sont toujours à côté de quelque temple (*tchaïtya*)[2] dédié à Sakia ou a quelque autre saint; on y conserve des idoles et des reliques. Le temple se termine ordinairement en coupole surmontée

---

1 Cf. les vanaprasthas.

2 *Tchaïtya* veut dire proprement un arbre sacré, surtout un figuier, situé près d'un village et servant de centre de réunion pour les cérémonies religieuses. Est-ce que chez les Bouddhistes ces arbres se seraient peu à peu changés en chapelles, et celles-ci en temples, dont le nom indiquerait encore l'origine primitive?

d'une pyramide. Dans les grands monastères on trouve une quantité d'appartemens [1], tels qu'une salle d'assemblée, des cellules pour les religieux, un appartement pour le chef du couvent, d'autres pour loger les religieux étrangers, un hôpital, un dispensaire, une salle pour le barbier qui rase la tête aux religieux, une trésorerie où l'on garde des idoles et d'autres choses précieuses, une salle à manger, une prison, une cuisine, une imprimerie, une bibliothèque, etc. Le plus souvent tous ces appartemens forment des maisons particulières, séparées les unes des autres, et toutes enclavées par le mur qui entoure tout le couvent.

Dans plusieurs couvens, surtout au Tibet, il y a des manufactures d'idoles, qu'on vend aux pélerins, et des imprimeries [2], d'où sort cette prodigieuse quantité de livres qui ont cours chez les bouddhistes. [3]

Si les habitations des religieux ne se ressentent guère de la simplicité de leur origine, il n'en est pas de même des vêtemens et de l'ameublement des religieux, dans lesquels on reconnaît facilement ceux des anciens vanaprasthas.

Celui qui est reçu dans un couvent, doit y apporter un vêtement jaune, une ombrelle, une natte et un coussin, qui servent de siége et de lit, un sceau pour chercher de l'eau, une cruche, une coupe pour boire, etc. La nourriture consiste en ce que les personnes charitables donnent aux religieux. „ Il ne doit manger, est-il dit dans le livre Kammna,

---

1 Voyez *Indo-chinese gleaner*, vol. III, pag. 169; l'extrait de l'ouvrage chinois qui a déjà été cité. Voyez aussi la description que Latoubère fait des couvens du Siam, et celle des couvens tibétains dans le Voyage de Turner; celle de Hodgson, dans son ouvrage déjà cité.

2 L'art d'imprimer au moyen de planches gravées, est depuis longtemps usité en Chine, et s'est introduit déjà anciennement dans les couvens des Bouddhistes.

3 On trouve dans l'ouvrage de Ssanang Ssetsen et dans les notes que M. Schmidt y a ajoutées, un grand nombre de titres de livres écrits par des Bouddhistes. Voyez aussi dans le Nouv. journ. asiat., n.° 32, pag. 99, etc., les notices publiées par M. Hodgson.

que ce qu'il gagne par le travail de ses pieds (c'est-à-dire en allant demander l'aumône), ou ce qui est offert par des personnes charitables. Jamais il ne doit allumer du feu pour préparer lui-même sa nourriture. »

Ordinairement on envoie plusieurs fois par semaine un des religieux faire la quête dans les environs du couvent. Il lui est cependant défendu de rien demander ou de montrer du mécontentement s'il n'obtient rien Outre cette ressource, les religieux en ont une autre dans la charité des dévots, qui ont soin de pourvoir abondamment les temples et les monastères d'offrandes journalières, qu'ils viennent y déposer. Jamais le soin de la nourriture ne doit causer la mort de la moindre créature, et les religieux poussent jusqu'au ridicule le respect pour la vie des animaux. Néanmoins ils peuvent manger de la viande, pourvu qu'elle vienne d'un animal mort naturellement ou par accident. Les laïques sont moins scrupuleux par rapport à la vie des animaux. Dans la plupart des pays ils tuent des animaux pour les manger, et en offrent même aux religieux, qui ne se font aucun scrupule d'en faire usage, pourvu qu'ils se soient persuadés qu'on n'ait pas tué l'animal dans l'intention de le leur offrir.

Au reste, les religieux ne doivent manger qu'une fois par jour, et en commun. Il leur est défendu de manger en particulier; ils ne doivent pas non plus manger après le concher du soleil, de peur de dévorer quelque insecte et de commettre par là un péché. Par la même raison ils ne doivent pas allumer de lumière le soir, pour qu'un insecte ne trouve pas la mort dans la flamme.

Les restes des offrandes ne doivent jamais être réservés pour le lendemain. On les distribue aux pauvres, aux étrangers, aux jeunes gens qui fréquentent l'école du couvent, et même aux animaux. Aussi les couvens renommés par leur sainteté et par conséquent par l'abondance des offrandes, attirent-ils une foule de mendians de toutes les sectes, qui viennent profiter de la bienfaisance des religieux.

En plusieurs pays des biens-fonds sont attachés aux couvens pour servir à l'entretien des religieux, et quelquefois des paysans serfs sont la propriété de ces couvens.

Au reste, il paraît que les religieux bouddhistes sont restés assez fidèles au vœu de pauvreté, et ceux du premier rang au Tibet vivent avec la même simplicité que les derniers de leur ordre.

Comme les sannyasis brahmaniques, les religieux bouddhistes sont astreints au célibat. Si un religieux viole le précepte de chasteté, il s'attire une punition sévère, et une rechute le fait chasser du couvent; il est sévèrement interdit aux religieux de passer la nuit dans un couvent de femmes, et aux femmes de rester la nuit dans un couvent d'hommes. Il est vrai qu'en plusieurs pays le célibat des religieux est plus ou moins aboli, comme nous verrons quand nous parlerons des Bouddhistes au Népal et chez les Mongols.

Quoiqu'on ne soit pas partout également sévère par rapport à l'observation du précepte de chasteté, il paraît pourtant qu'en général les mœurs des ascétiques bouddhistes se sont conservées assez pures; ce qui provient surtout de ce que le religieux est libre de rentrer dans le monde et de se marier dès qu'il lui en prend envie.

CHAPITRE XI.

Des occupations et des exercices ascétiques des religieux bouddhistes.

Comme les vanaprasthas brahmaniques, les ascétiques bouddhistes primitifs passaient une partie de leur temps à se mortifier et à s'exercer à la contemplation pour s'élever peu à peu à l'état de nirwana. Sakia lui-même fit des prodiges dans l'art de se tourmenter; ce qui lui fit aussi donner les noms de *mouni* et de *sramana*. Une légende [1] rapporte que

---

1 Klaproth, *Asia polyglotta*, appendice, pag. 142. Voyez aussi Journ. asiat., vol. IV, pag. 66.

le maître du jeune Sakia lui ayant dit un jour que sans mortification aucune instruction ne pourrait prendre racine, Sakia se fit enfoncer dans le corps des milliers de mèches qu'il fit allumer. Une autre fois il fit enfoncer dans son corps des milliers de clous. Une autre fois encore il entra dans une fournaise ardente. Il faut avouer pourtant que la plupart des terribles pénitences que Sakia endura avaient un autre but encore que la seule mortification; savoir: le bien et le salut des créatures[1], pour lesquelles il était animé d'une tendresse et d'une compassion sans bornes.

Ayant un jour, dit la légende, rencontré une tigresse, qui avec ses petits allait périr de faim, il s'offre lui-même à l'animal affamé, pour lui servir de proie, et celui-ci étant trop faible pour pouvoir le déchirer, Sakia fait lui-même couler son sang, désaltère l'animal et se laisse dévorer par lui. Une autre fois Sakia, sous la forme d'un renard, se laisse prendre par des chasseurs : il avait appris que le roi du pays avait menacé ses gens de la peine de mort s'ils ne lui apportaient la peau de ce renard extraordinaire; et touché de compassion, il se livre lui-même entre leurs mains, à condition qu'ils l'écorchent vif pour qu'ils puissent montrer au roi la peau sans se souiller du crime d'un meurtre. Ce fut pour Sakia une nouvelle occasion de faire du bien; il put offrir son corps écorché à des milliers de malheureux insectes qui vinrent y chercher leur pâture.

Quoique Sakia soit ainsi représenté comme le chef et le modèle des pénitens, les religieux bouddhistes modernes sont loin de regarder ces terribles mortifications comme nécessaires pour parvenir à un haut degré de sainteté; ils ne s'imposent guère que des jeûnes fréquens et quelques autres privations, dont il a été parlé. Pour les autres pénitences douloureuses, telles qu'elles se sont conservées chez les sannyasis brahmaniques, il paraît que les religieux bouddhistes y ont depuis long-temps renoncé.

---

1 Schmidt, *Forschungen*, pag. 180.

Il n'en est pas de même des exercices de contemplation, dont Sakia mouni donna également le modèle à ses sectateurs. Pendant six ans, dit une légende [1], il resta en contemplation continuelle, et là il eut aussi à combattre les tentations que les dieux suscitaient quelquefois aux pénitens contemplatifs pour arrêter les effets de leur profonde dévotion. Sakia est toujours représenté dans l'attitude calme et contemplative, et à son exemple ses sectateurs, surtout les religieux d'un ordre élevé, consacrent régulièrement une partie de leur temps à la contemplation. Néanmoins, à mesure que les religieux bouddhistes sont devenus des espèces de prêtres, leurs exercices contemplatifs ont été en grande partie remplacés par des pratiques religieuses, surtout par la récitation de certaines prières et formules, au nombre desquelles la syllabe *oum*, et chez les Tibétains la formule *ommanipadmahum*, passent pour les plus efficaces. Les religieux et le peuple attribuent à ces formules une vertu magique, tout-à-fait indépendante de la pensée et du sentiment de celui qui les prononce. « Le mont Ssumeru, dit un auteur tibétain [2], pourrait être pesé dans une balance; le grand Océan pourrait être épuisé goutte à goutte; les immenses forêts du royaume des neiges (le Tibet) pourraient être réduites en cendres, et les atômes de ces cendres pourraient être comptés; on pourrait compter les gouttes d'une pluie continuelle pendant douze mois; mais les vertus que produit une seule récitation des six syllabes, sont incalculables. »

Comme la récitation de formules sacrées est jugée si efficace, les Bouddhistes se servent, pour compter leurs prières, d'une espèce de rosaire; instrument que les anciens Indous paraissent avoir inventé et qui est devenu un objet de luxe chez les peuples bouddhistes et chez les Mahométans.

---

1 Voyez *Asia polygl.*, append.; Journ. asiat., tom. IV, pag. 9, etc.
2 Schmidt, *Forschungen*.

Comme chez les Brahmanes[1], il y a aussi chez les Bouddhistes des chants sacrés, qui ont donné naissance à une musique d'église qui est assez bruyante et qu'on entend surtout dans les couvens du Tibet. Comme il est prescrit aux religieux de faire des prières solennelles, accompagnées de chant et de musique, le matin, à midi et le soir, quelques voyageurs européens ont cru reconnaître une ressemblance avec les cérémonies du culte catholique; mais cette pratique dérive directement de l'usage des vanaprasthas brahmaniques et des Brahmanes en général, auxquels il est aussi prescrit de s'acquitter trois fois par jour de leurs cérémonies religieuses.

L'usage des ablutions journalières, qu'on rencontre chez les religieux bouddhistes, dérive de la même source brahmanique.

Les religieux bouddhistes prononcent aussi des prières pour les ames défuntes, et présentent des offrandes sur leurs tombeaux : ce qui est une imitation des sacrifices offerts aux manes dans le culte brahmanique.

Outre ces pratiques religieuses, dont les laïques sont dispensés (excepté de la prière), les moines bouddhistes s'occupent encore de l'étude des livres sacrés, de la composition d'ouvrages religieux et surtout de l'enseignement, de l'instruction de la jeunesse. Presque toute cette immense littérature bouddhique, dont nous n'avons encore que franchi le seuil, a été composée par des religieux dans les couvens. Non-seulement la théologie, mais aussi la grammaire et l'histoire, ont été cultivées par eux. A certaines époques les religieux lisent et expliquent des passages des livres sacrés aux dévots qui se rassemblent dans leurs temples; mais ils s'occupent surtout à apprendre à lire et à écrire aux jeunes gens, tant à ceux qui se consacrent à la théologie et qui font leurs études dans les couvens, qu'à ceux qui se desti-

1 Le Samavéda, un des quatre Védas, contient surtout des morceaux destinés à être chantés.

nent à des occupations mondaines. Tous les monastères sont en même temps des écoles, où l'on accorde une instruction gratuite et où les enfans pauvres sont même nourris par les aumônes; aussi les Birmans, les Chinois, les Japonais, le Tibétains bouddhistes, savent presque tous lire et écrire.[1]

Partout où le bouddhisme s'est introduit, il a amené à sa suite une littérature qui, bien qu'inférieure sous beaucoup de rapports à notre littérature classique européenne, n'a pas laissé d'éveiller et d'entretenir la vie intellectuelle chez des peuples pour la plupart plongés auparavant dans l'ignorance la plus profonde, d'autant plus que les religieux bouddhistes ne faisaient pas, comme les Brahmanes, de l'instruction et de la science un monopole des classes privilégiées.

Tel est le tableau général de la vie ascétique, contemplative et monastique chez les Bouddhistes. J'ai dû resserrer dans la même esquisse des faits appartenans à divers peuples et à diverses époques. J'ajouterai un aperçu historique sur le développement de la vie religieuse et monastique des Bouddhistes dans les différens pays où leur religion a pénétré; cet aperçu servira en même temps à faire voir comment et quand le bouddhisme et avec lui les principes de la vie monastique se sont peu à peu répandus dans les contrées étrangères à l'Inde.

CHAPITRE XII.

Les religieux bouddhistes dans l'Indostan et dans la presqu'île occidentale de l'Inde.

On ne saurait douter que le continent de l'Inde ne soit le berceau du bouddhisme. Non-seulement la langue sacrée

---

1 Voyez Revue britann., Août 1829, pag. 297, un extrait du *Quarterly review*. Depuis des temps immémoriaux l'enseignement mutuel est usité dans ces écoles, et il paraît que c'est là que les Anglais qui l'ont les premiers fait connaître à l'Europe, l'ont appris. Voyez Taylor, *Liliwati*, préface; Bombay, 1816.

des Bouddhistes de tous les pays est le sanscrit ou un dialecte du sanscrit (le pali); mais aussi la philosophie, la mythologie, les cérémonies religieuses du bouddhisme ont leur source évidente dans la science et dans les institutions brahmaniques, et chez tous les peuples bouddhistes, chez les Chinois comme chez les Siamois, chez les Cinghalais, comme chez les Tibétains et les Mongols, l'Inde passe pour la terre sacrée, d'où leur religion leur est parvenue.

Il a été montré comment le bouddhisme se développa naturellement de la vie contemplative des orthodoxes mêmes. Il devait se passer bien du temps jusqu'à ce que les ascétiques aient osé former un parti prononcé et opposé aux Brahmanes. L'apparition de Sakia paraît y avoir donné l'impulsion. Plus la domination de la caste des Brahmanes pesait sur les princes et les peuples, plus ceux-ci devaient se trouver favorablement disposés pour des religieux contemplatifs, qui de tous les temps excitaient l'admiration du peuple et qui, par leur pauvreté, leur vie de privation, leur bienveillance envers toutes les créatures, par le principe qui rejetait la distinction des castes, devaient s'attirer beaucoup de partisans.

Long-temps, à ce qu'il paraît, les Bouddhistes formaient une secte philosophique plutôt que religieuse, comme les Sankhya, et les querelles ne se faisaient que par des disputes entre les savans théologiens des différens partis. Le code de Manou, le Ramayana, ne connaissent pas encore le bouddhisme; les auteurs grecs qui ont écrit sur l'Inde, sont les premiers qui en fassent mention. S. Clément d'Alexandrie[1], qui a puisé ses notices sur l'Inde dans les *Indica* d'Alexandre Polyhistor, parle des Brahmanes et des Sarmanes comme de deux sectes de philosophes Indous. « Il y a, dit-il, encore d'autres philosophes barbares; ils sont de deux espèces: les

---

1 Voyez *Stromat.*, *lib.* 1, édit. Potter, pag. 357; édit. Sylburg, pag. 216. *Stromat.*, *lib.* 1, édit. Potter, pag. 359; édit. Sylburg, p. 506. Cf. *Origen. contra Cels.*, *lib.* 1, p. 19, édit. Hœschel; Porphyr., *De abstin.*, *lib.* 4.

uns, les Sarmanes (c'est-à-dire les pénitens contemplatifs), les autres appelés Brahmanes. Parmi les Sarmanes, ceux qui sont appelés les habitans des forêts [1], n'habitent pas des villes, n'ont pas de maisons, s'habillent de vêtemens d'écorce d'arbres, mangent des fruits sauvages, boivent l'eau dans leurs mains; ils ne connaissent ni mariage ni procréation d'enfans, comme ceux qui aujourd'hui sont appelés Enkratites; ils sont ceux des Indous qui suivent les préceptes de Butta [2], qu'ils honorent comme un dieu, à cause de sa grande sainteté. « Quoique l'expression de Samaniens ne se rapporte pas exclusivement aux Bouddhistes, on ne peut pourtant pas nier que les Bouddhistes ne soient compris sous cette dénomination. Quoi qu'il en soit au reste, il est certain que du temps de l'expédition d'Alexandre le Grand, le bouddhisme existait dans l'Inde comme une secte particulière. La propagation de ce système devait nécessairement exciter la haine des Brahmanes; aussi voit-on comment ceux-ci essayèrent de s'y opposer. Ils déclarèrent Bouddha un avatar (incarnation) de Vichnou, qui descendit à dessein sur la terre pour tromper les hommes. Les Pouranas surtout attribuent aux Bouddhistes toutes sortes d'imputations injurieuses [3]. Ils disent par exemple que les Bouddhistes enseignent qu'il ne faut pas ajouter foi aux Védas ou aux Sastras; qu'il est inutile d'adorer les images des dieux; que les sacrifices d'animaux sont blâmables; qu'il n'y a pas de transmigration d'ames, mais qu'a-

---

1 *ὑλοβίοι*, traduction littérale du sanscrit : Vanaprastha.

2 Colebrooke, *Asiat. res.*, vol. IX, pag. 292, édit. in-8.°, entend ce passage autrement. Selon lui, S. Clément veut dire, outre les Samaniens et les Brahmanes, il y a encore ceux qui suivent les préceptes de Bouddha. Pour qu'on puisse juger de ce passage remarquable, je citerai les paroles du texte. Après avoir parlé des Hylobioï, S. Clément ajoute : *Εισι δε των Ινδῶν οἱ τας βουττα πειθομενοι παραγγελμασιν.* Cf. Wilson, *Hindu theat.*, vol. I, pag. 61, la note de Wilson.

3 *Ganesa purana*, sect. 44; *Siva purana*, sect. 20; *Bhagavad purana*, sect. 4 et 5. *Vide Bombay transact.*, vol. III, pag. 494, etc.; *Observat. of the remains of the Bouddhists in India, by* W. Erskine, 1821.

près la mort les cinq élémens du corps se dissolvent pour ne plus se réunir; que le plaisir est le but principal de la vie; que tous les actes d'abstinence, de culte, de charité, n'ont aucune utilité; que le corps est le vrai bien de l'homme, et doit seul être soigné; qu'une nourriture agréable, des vêtemens précieux, des femmes aimables, font le bonheur de l'homme, etc.

On voit que les adversaires des Bouddhistes entendaient, aussi bien que les écrivains polémiques européens, l'art de mêler le vrai et le faux, et de tirer des conséquences forcées des principes de leurs antagonistes. On voit aussi que le bouddhisme doit surtout avoir fleuri dans les temps où les Pouranas furent rédigés, c'est-à-dire après le siècle d'Alexandre le Grand et jusqu'aux temps de l'invasion des Mahométans dans l'Inde. C'est dans cette période que tombent aussi les principales persécutions des Bouddhistes. Wilson en place les plus importantes dans le cinquième et le sixième siècle de notre ère. Au nombre des ennemis les plus acharnés du bouddhisme, se distinguent le savant *Kumarila Bhatta*[1] et le célèbre *Sankara Atcharya* dans le huitième et le neuvième siècle après J. Ch.

C'est à ce dernier surtout que les Brahmanes et les Bouddhistes eux-mêmes attribuent la principale part à l'expulsion des Bouddhistes de la majeure partie dn continent de l'Inde. Ils paraissent s'être maintenus plus long-temps dans la partie méridionale de ce pays, où les Brahmanes n'ont jamais joui d'une autorité égale à celle qu'ils possédaient dans l'Indostan.[2]

Ainsi les voyageurs arabes cités par Renaudot, et qui

1 A l'instigation de ce Kumarila, le roi *Sudhawa* ordonna à ses serviteurs, «que ceux qui ne tuent point soient tués, les vieillards parmi les Bauddhas aussi bien que les enfans, depuis le pont de Rama (le détroit qui sépare Ceylan du continent), jusqu'aux montagnes couvertes de neige (l'Himalaya).»

2 Voyez Wilson, *Lexic. sanscr.*, préface, pag. 15, etc.

visitèrent l'Inde au neuvième siècle après Jésus-Christ, trouvèrent des Bouddhistes sur la côte de Coromandel.[1]

Edrisi, géographe arabe du douzième siècle, parle du bouddhisme comme de la religion du souverain de Guzerate; et il paraît que les Bouddhistes se sont maintenus dans ce pays jusqu'à sa conquête par les Mahométans, en 1299.[2]

Au douzième siècle une dynastie bouddhiste paraît avoir régné au Bengale.

Dans le drame Mrichchakati[3] il est fait mention d'un chef des temples et des monastères bouddhiques à Oudjaïni. En 1027 il y a eu à Benarès des princes bouddhistes.[4]

Les Bouddhistes ne furent expulsés du pays d'Orissa qu'en 1503, si toutefois les Bouddhistes ne sont pas ici confondus avec les Djaïnas, comme le croit le savant Wilson.[5]

Au seizième siècle on ne les connaît guère plus dans l'Inde occidentale et septentrionale que par tradition, et Abufadl[6] dit qu'il n'a jamais trouvé de Bouddhistes dans l'Indostan. M. Gentil, dans son Voyage fait en 1779, dit qu'il ne se trouve plus dans l'Inde que quelques familles d'Indiens, séparées et méprisées des autres castes, qui soient restées fidèles à Baouth. Ainsi on voit cette religion disparaître peu à peu du sol où elle prit naissance, succombant aux attaques simultanées du fanatisme des Mahométans, des Brahmanes, et vraisemblablement aussi des Djaïnas; car, quoique cette dernière secte porte tant d'affinité au bouddhisme qu'elle a été souvent confondue avec celui-ci, ce n'est pas une preuve qu'il

---

1 *Asiat. res.*, t. 1, pag. 166.

2 *Vide* Wilson, *Lexic. sansc.*, préf.; *Asiat. res.*, vol. I, pag. 166; *Bombay transact.*, vol. III, pag. 532; *Observations on the remains of the bouddh. in India, by* Erskine.

3 Wilson, *Hind. theat.*, vol. I, préf., pag. 6.

4 *Asiat. res.*, vol. XV; Seramp.; 1825, in-4.°

5 Voyez *Asiat. res.*, vol. XV; Stirling, *Mem. on Orissa*; Journ. asiat., vol. X, pag. 249.

6 *Ayen Akb.*, vol. III, pag. 151.

n'y eût pas entre les deux sectes une haine qui les porta aux persécutions.

Ce qui contribua peut-être autant que les persécutions à faire disparaître le bouddhisme dans sa patrie primitive, c'est que les orthodoxes eux-mêmes et surtout les Vaïshnavas se rapprochèrent du système bouddhique. Ils firent de Bouddha un avatar de Vichnou, venu pour le salut des hommes, levèrent les restrictions qui ne permettaient qu'aux castes privilégiées d'embrasser la vie ascétique, abolirent aussi en grande partie l'usage des sacrifices sanglans, et l'usage de tuer des animaux pour en manger la chair; de sorte que les Bouddhistes opprimés pouvaient facilement disparaître dans la secte des Vaïshnavas, comme aussi dans celle des Djaïnas.

Il est difficile de dire rien de certain sur la particularité de la vie ascétique et monastique chez les Bouddhistes de l'Inde. On a trouvé chez eux des couvens d'hommes et des couvens de femmes, des chefs d'un ou de plusieurs couvens. Vraisemblablement que, de même que cela a lieu encore aujourd'hui dans la presqu'île orientale de l'Inde, le religieux qui était le père spirituel ou confesseur du prince, avait aussi une certaine prééminence sur les autres religieux du royaume; mais il est plus que douteux que toute l'église bouddhique ait jamais eu un chef visible, regardé comme successeur de Bouddha. La liste des patriarches ou successeurs de Bouddha, publiée par M. Abel Remusat[1] et extraite de l'Encyclopédie japonaise, paraît plutôt contenir les noms des principaux saints et apôtres bouddhistes, qu'un auteur chinois ou japonais encadra tant bien que mal dans une série de trente-trois successeurs de Sakia; car jamais l'église bouddhique n'a reconnu un seul chef visible sur la terre, pas même au Tibet.

---

1 Journal des savans, 1821, Janv.; Mélanges asiat., vol. I, pag. 113 — 128.

CHAPITRE XIII.

Les Religieux bouddhistes à Ceylan.

Ceylan (Sinhala)[1] l'ancienne *Lanka*, célèbre par les exploits de Rama, est devenue pour ainsi dire la seconde patrie du bouddhisme, qui s'y est maintenu jusqu'à nos jours dans un état florissant. La légende qui fait venir Bouddha dans l'île de Ceylan pour en chasser les démons qui l'habitaient et qui lui fait prédire l'introduction de sa religion dans cette île, est évidemment empruntée à l'histoire de Rama, telle qu'elle se trouve dans le Ramayana, et dont les Bouddhistes paraissent avoir souvent fait usage pour embellir d'anecdotes la vie de Sakia.[2]

Celui qui jeta les premiers fondemens du bouddhisme à Ceylan, fut un prince de Kalingana sur la côte de Coromandel. Ce prince, appelé *Vidjaya Sinhabahou*[3] (le victorieux au bras de lion), dont le nom déjà indique un conquérant, aborda sur les côtes de Ceylan avec une colonie de sept cents hommes (la tradition en fait des géans), l'an 543 avant J. Ch. Il y introduisit la religion bouddhique, et avec elle les germes de la civilisation. Cette époque est devenue l'ère des Bouddhistes de Ceylan, ainsi que de ceux de Siam, qui en font l'époque de la mort de Bouddha. Évidemment il y a là une confusion, soit que des auteurs postérieurs, suivant

---

1 Le nom de l'île : *Sinhaladwipa*, l'île du Lion, provient, à ce qu'il paraît, du nom du chef de la première colonie bouddhiste, dans lequel se trouve le nom de sinha, lion. Voyez Journ. asiat., 8, 129. Mémoire sur quelques noms de l'île de Ceylan, etc., par M. E. Burnouf.

2 Voyez l'Extrait du livre cingalais Radjavali, *Asiat. res.*, vol. VI, pag. 425, in-8.°; *Remarks on some antiquities of Ceylon*, *by* M'Kenzie. Cf. *Annal. of orient. liter.*, *pars III.*

3 Journ. asiat., tom. IX, pag. 272; Identité fondam. du pali et du sanscrit, par E. Burnouf; *Asiat. res.*, vol VI; le traité de M'Kenzie déjà cité; *Asiat. res.*, vol. VII, pag. 387; *On the relig. and manners of the people of Ceylon*, *by* M. Joinville.

l'usage des autres Bouddhistes, de compter leur ère depuis la mort de Bouddha, aient appliqué le même usage à l'ère de Ceylan, soit qu'on ait regardé le fondateur du bouddhisme à Ceylan comme une nouvelle apparition de Bouddha, ou que l'on ait confondu l'histoire de ces deux personnages.

Il se passa bien du temps jusqu'à ce que le bouddhisme devint la religion de tous les habitans de l'île. Cet événement eut lieu sous le règne du roi *Devanapati* (divenapetisse), par les efforts réunis de ce roi et de l'apôtre bouddhique *Mihendou* (Mahendra ou Mahamahinda). Devanapati fit venir des savans du continent, introduisit l'usage de l'écriture, fit traduire et composer des livres, et répandit ainsi la religion. L'époque du règne de ce roi est difficile à bien fixer. Les uns la placent dans le quatrième siècle avant Jésus-Christ; d'autres quatre siècles après J. Ch., et d'autres en 77 après J. Ch. Le bouddhisme continua de fleurir dans l'île jusqu'à l'arrivée des Portugais, qui l'opprimèrent tellement qu'à l'époque où les Hollandais s'établirent dans cette île et laissèrent aux indigènes plus de liberté en matière de religion, ceux-ci furent obligés de faire venir des savans de Siam pour restaurer leur religion.

Les Bouddhistes de Ceylan, plus peut-être que tous les autres, ont conservé la mythologie brahmanique, et celle de Vichnou surtout y joue un rôle important. La distinction des castes s'est maintenue parmi les laïques, mais les religieux peuvent être de toutes les castes indistinctement.

La doctrine sur les Bouddhas, les Bodhissatwas, les dieux inférieurs dont Indra (Sakra, Sakkereh) est le chef, sur les dix commandemens, sur la vie ascétique, sont les mêmes que chez tous les autres Bouddhistes.

Les couvens sont aussi appelés *vihars*. Les religieux qui les habitent sont vêtus en jaune, se font raser la tête, vivent dans le célibat; ils sont entretenus par les aumônes des dévots, et quelquefois par le revenu des champs apparte-

nans aux monastères; ils s'occupent de l'étude des livres sacrés, écrits en langue pali, de l'enseignement de la religion, de l'instruction de la jeunesse, des pratiques religieuses journalières, dont le chant, la musique et la prière font la principale partie.

Les religieux se divisent en deux classes, dont la première est celle des novices. On exige d'eux à peu près les mêmes qualités qui ont été indiquées plus haut, quand il fut question de la réception dans les couvens bouddhistes; ils sont tenus d'étudier les livres sacrés et doivent une obéissance sans bornes à leurs supérieurs.

Ces novices sont appelés *Gonni ganinnaura*, *Saman érou ounanse*[1]. A l'âge de vingt ans, et quelquefois plus tard, on leur fait passer un examen, et alors on leur fait promettre solennellement de remplir les préceptes de leur ordre. Dès-lors ils entrent dans la seconde classe, qui est celle des véritables religieux, des *Terrinanie*, *Taranaschi*, *Terrunasseh*, *Terounanas*[2]. Ces religieux ont des supérieurs appelés *Naïke ounanse*[3], qui sont encore soumis aux grands-prieurs ou *Mahanaïke ounanse*. Il y a deux de ces derniers à Ceylan. Autrefois il y avait un pontife suprême de tous les couvens de Ceylan, appelé *Dammah Caudek Maha Nayekeh* (Dharma... Maha Nayaka)[4]. Cette dignité, abolie du temps de la domination des Portugais, fut rétablie sous les Hollandais par des hommes savans venus du Siam. Depuis on n'en a plus nommé, sous prétexte qu'aucun des religieux de Ceylan

---

1 Ces noms sont certainement d'origine sanscrite; mais je n'ai su à quel mot sanscrit les rapporter. Saman est le sanscrit sramana; mais je n'oserais rien conjecturer sur la signification des autres mots.

2 Tarouna veut dire en sanscrit : jeune homme, adolescent; mais je ne saurais dire si c'est là le mot qui correspond à celui dont il est ici question.

3 Nayaka veut dire en sanscrit : chef, guide.

4 J'ignore le sens de *Caudek*. *Dharma* veut dire : devoir, loi, justice; *Mahanayaka* : grand conducteur, chef suprême.

n'était assez savant pour occuper une si haute dignité; mais vraisemblablement c'est parce que les rois de Candy craignaient la puissance du clergé, si elle se trouvait concentrée entre les mains d'un seul chef, indépendant de leur autorité.

CHAPITRE XIV.

Des Religieux bouddhistes dans la presqu'île orientale de l'Inde.

Les peuples habitant la presqu'île orientale de l'Inde et compris quelquefois sous le nom de nations indo-chinoises, parce qu'ils semblent tenir le milieu entre les Indous et les Chinois, ont presque généralement embrassé la religion de Bouddha. Les principaux de ces peuples sont ceux qui sont connus en Europe sous le nom de Siamois et de Birmans. On ne saurait douter que le bouddhisme ne leur vînt de la presqu'île occidentale de l'Inde et particulièrement de l'île de Ceylan. Déjà quelques colonies bouddhistes étaient venues par terre du continent de l'Inde septentrionale s'établir sur les côtes d'Arracan, lorsqu'une colonie, venue de Ceylan vers la fin du quatrième siècle de notre ère, introduisit le bouddhisme dans le pays de Siam.[1]

Les relations amicales entre les Bouddhistes de Ceylan et de Siam n'ont jamais cessé depuis, et les Siamois, ainsi que les Birmans, ont toujours regardé Ceylan et le pays de Magadha comme la patrie de leur religion. De là vient aussi

1 Ce n'est que dans le douzième ou treizième siècle de notre ère que les Birmans le reçurent des Siamois. Voyez Buchanan : *On the relig. of the Burmas; Asiat. res.*, vol. VI, pag. 166, etc. Ce fut l'an 970 de l'ère des Birmans; on l'an 397 de la nôtre, que, selon les Birmans, le bouddhisme fut apporté de Ceylan sur la côte d'Arracan. Voyez *The mission to Siam and Hue, etc.*, during 1821 et 1822, etc.; d'après le Journal de feu G. Finlayson, avec une notice sur l'auteur, par Raffles, Lond. 1826. Voyez surtout les remarques sur cet ouvrage par M. E. Burnouf, Journ. des sav., Janv. 1828, pag. 45, etc. Voyez

que l'ère des Siamois est la même que celle des Cingalais.[1]

Parmi les différens noms donnés à Bouddha, celui de *Somona godom*, c'est-à-dire Sramana Gautama, le pénitent Gautama, est le plus usité. Nous ne parlons pas de la religion ni de la mythologie de ces peuples, lesquelles sont au reste conformes à ce qui a été dit sur la religion et la mythologie des Bouddhistes en général.

Quant aux religieux, ceux de Siam sont, de même que ceux de Ceylan, divisés en deux classes, dont les uns sont les novices, appelés *Nen* selon Laloubère[2], et *Dsiaunies* selon Kæmpfer[3] : ils vivent dans les cellules des autres religieux, dont ils sont les serviteurs; ils ne sont pas encore censés avoir renoncé au monde. A l'âge de vingt ans, après avoir passé un examen, ils deviennent de véritables religieux, appelés *Tchaou-cou* selon Laloubère, et *Dsiankus* selon Kæmpfer[4]. Le nom de *Talapoï* leur est donné par les Pégouans, à cause du talapa ou ombrelle qu'ils portent comme distinction honorifique autant que pour se préserver contre les rayons du soleil. Chez les Birmans on les appelle *Rahan*, mot corrompu, à ce qu'il paraît, du sanscrit arhan,

---

Cox, *Journ. of residence in the Barman empire*, Lond. 1821; Laloubère, Descript. du Siam, t. I, pag. 26; Marini, Relat. du roy. de Tonquin, pag. 205. Cf. Journal des savans, 1822, pag. 22.

1 Selon Kæmpfer, l'ère des Siamois commence 543 avant J. Ch. Voyez Kæmpfer, Histoire du Japon, 1729, in-fol., liv. 1, pag. 20. Selon M'Kenzie, *Asiat. res.*, vol. VI, pag. 425, etc., cette ère commence 544, et celle des Singalais 542 avant J. Ch. L'ère des Birmans commence 573 avant J. Ch. selon Finlayson, ou 567 selon d'autres. D'autres encore donnent pour l'ère des Birmans 543, et pour celle des Pégouans 638. Voyez Journal asiat., vol. X, pag. 140.

2 Page 179. Cf. pag. 342.

3 Liv. 1, pag. 34. Kæmpfer explique ce nom par frères ou étudians en théologie. Ne serait-ce pas le même mot que celui de *gonni*, usité à Ceylan pour cette classe de religieux; mot qu'on pourrait dériver du sanscrit *gounin*, doué de vertus.

4 Laloubère, pag. 358. Kæmpfer, liv. 1, pag. 34.

vénérable[1]. On leur donne aussi les titres de *somona* ou *samana*, pénitent, et de *poungye*, qui est traduit par grande vertu.[2]

Chaque couvent a son supérieur, et ceux-ci sont indépendans les uns des autres; tous cependant ne jouissent pas d'une égale dignité. Les plus distingués portent le titre de *Sancrats*, et eux seuls ont le droit d'initier quelqu'un dans l'ordre sacré[3]. Selon Laloubère, ces chefs de couvent s'appellent *Tchaou-vat*, seigneur du couvent; selon Kæmpfer, *Louang-wad*, chef du temple[4]. Le sancrat, qui est en même temps le prêtre du roi, jouit d'une plus haute considération, sans pouvoir être toutefois regardé comme le chef des autres supérieurs du couvent, qui tous dépendent immédiatement du roi lui-même, par lequel ils sont nommés.[5]

Chez les Birmans les supérieurs des couvens sont nommés *Zara*, qu'on traduit par lecteur. Quoique plus ou moins distingués en dignité, les zaras sont néanmoins indépendans les uns des autres, et relèvent immédiatement du prince. Seulement le zara qui est en même temps le prêtre ou gourou du roi, et appelé *Zarado* ou *Siredaw*, jouit d'une plus haute considération, sans être pour cela le supérieur des autres zaras.

Outre les religieux qui habitent les monastères, il y a encore chez les Siamois, comme chez les Birmans, des religieux

1 *Asiat. res.*, t. V, pag. 111; *Of the rites of Pegu*, *by* Symes. Cf. Buchanan, *On the relig. of the Burmas*; *Asiat. res.*, vol. VI, p. 166, etc.

2 Peut-être est-ce le sanscrit *pounya*, pur, juste, bon.

3 Laloubère, pag. 343, 545.

4 Kæmpfer, pag. 34.

5 Laloub., 545. Kæmpfer a là-dessus une opinion différente. Selon lui (pag. 34), tous les couvens de chaque province sont soumis à un chef commun, nommé *Prahkra*, et les Prahkra, ainsi que tout le clergé du royaume, sont sous la juridiction du *Prah Sankara*, primat ou grand-prêtre, qui demeure à Iuthia, et auquel le roi même témoigne le plus profond respect; il est très-probable que sous des princes faibles les prêtres du roi se soient arrogé cette autorité souveraine sur leurs confrères.

qui mènent une vie de privations et d'austérités dans les forêts, rappelant ainsi les mœurs primitives des contemplatifs Bouddhistes.[1]

Chez les Birmans, où ils sont assez rares, on les appelle *So-ge;* ce qui est peut-être une corruption du mot yogui. Le peuple les estime plus que les autres religieux, et leur attribue toutes sortes de qualités et de facultés extraordinaires.

Autrefois il y avait aussi des couvens de femmes : elles étaient vêtues de jaune, comme les rahans, et vivaient dans le célibat; mais le gouvernement a supprimé ces couvens comme préjudiciables à la population; il n'y a plus que quelques vieilles femmes auxquelles on permet d'embrasser la vie religieuse; elles ont les cheveux coupés, des vêtemens blancs, ont soin de la propreté des temples, accompagnent les convois funèbres, portent de l'eau dans les couvens, et sont une espèce de servantes des rahans. Laloubère leur donne le nom de *Nang-tchii*[2]; Kæmpfer les appelle *Nanktsji* ou *Bagini*[3]; il dit qu'autrefois elles habitaient avec les religieux près des temples, mais que pour éviter le libertinage on les réunit dans des couvens particuliers.

Les religieux siamois et birmans jouissent de grands priviléges, tels que l'immunité de leurs terres, l'inviolabilité de leurs personnes; aussi sont-ils le seul frein que connaisse le despotisme de ce pays. Les princes, n'osant attaquer ouvertement leurs priviléges, ont cherché à les maintenir dans la dépendance, en leur défendant de se mêler d'affaires politiques et en veillant avec sévérité à ce qu'ils observent les règles rigoureuses de leur ordre, les grands priviléges pouvant sans cela tenter trop de monde à y entrer. Du temps de Laloubère le gouvernement faisait passer aux religieux

---

1 Laloubère, page 345.

2 *Idem.*, pag. 359.

3 Kæmpfer, pag. 35. *Bhagini* est un mot sanscrit, et veut dire : sœur.

des examens rigoureux, et ceux qui n'étaient pas jugés assez savans, étaient impitoyablement renvoyés ; aussi la violation du vœu de chasteté est punie sans pitié par la mort dans les flammes.

Au reste ici, comme dans tous les pays bouddhistes, les couvens sont en même temps des écoles, où les jeunes gens de toutes les classes reçoivent l'instruction, de sorte que la plupart des enfans mâles apprennent à lire, à écrire, à compter, et quelques principes de religion et de morale. La langue sacrée est, comme à Ceylan, le pali, qui est un dialecte du sanscrit.

CHAPITRE XV.

Des Religieux bouddhistes en Chine.

Avant que le bouddhisme ne s'introduisît dans les vastes régions comprises sous le nom de la Chine, la religion du peuple chinois consistait d'un côté en une superstition grossière qui adorait une quantité d'esprits, tant bons que méchans, présidant aux diverses opérations de la nature et soumis à un esprit suprême, appelé le Seigneur suprême, *Changti.* De l'autre côté se trouvait une philosophie subtile, peu à la portée du vulgaire, selon laquelle le monde est le produit de l'action réciproque de deux principes éternels, dont l'un pourrait être appelé le principe passif matériel, et l'autre le principe actif spirituel[1]. Tantôt ce dernier principe est représenté comme le Seigneur suprême, comme l'intelligence suprême, tantôt on en donne une idée plus matérielle, dépourvue de tout attribut moral : telle est la philosophie contenue dans l'Yking et celle d'un grand nombre de lettrés modernes.

L'école de Confucius, semblable à celle de Socrate et se souciant peu des hautes questions de métaphysique, s'attacha exclusivement à développer les principes d'une morale pure,

---

1 Ces deux principes sont appelés *yn* et *yang*.

rationnelle en effet, mais privée de l'appui que la religion devait lui fournir : c'est une doctrine de morale et de politique qui fait disparaître le bien-être de l'individu dans la prospérité générale; qui ne prétend que régler les actions, sans offrir des consolations aux malheureux, ni un moyen de réconciliation au pécheur tourmenté par les remords.

Un pareil système était peu fait pour satisfaire aux exigences du sentiment religieux, et excepté les lettrés, que l'intérêt autant que l'habitude engageait à se contenter de ce système, tout le reste du peuple se montrait toujours disposé à embrasser avec empressement des croyances étrangères.

Le premier essai[1] d'introduire en Chine des croyances étrangères, paraît avoir été fait par *Laotseu* ou *Laokioun*, contemporain de Confucius, et fondateur de la secte des *Taossee*.

Ce personnage mystérieux et presque fabuleux nous est décrit comme un homme qui a renoncé aux affaires du monde, pour se vouer à la vie contemplative. Plusieurs traits de sa vie sont évidemment empruntés aux légendes bouddhiques.[2] Les communications que Laotseu doit avoir eues avec le pays de l'Occident, l'ensemble de sa doctrine, autant du moins qu'elle est connue, la facilité avec laquelle les Taossee

1 Voyez Mémoire sur la vie et les opinions de Laotseu, par M. Abel Remusat, Paris 1823; Confucius, *Sin. philos.*, in-fol., 1687; *Declarat. proœmial.*, pag. 24; Mélanges asiat., vol. I, pag. 88; Journ. asiat., t. III, p. 9; *Indo-chinese gleaner*, 9, 146; Mém. sur les Chin., vol. I, p. 53, p. 106, p. 227; vol. IV, page 441; Journ. des sav., Oct. 1816; Recherches sur les langues tart., *Exercit.* 15; Kæmpfer, Hist. du Japon, p. 137, p. 212.

2 Sa naissance est miraculeuse, comme celle de Bouddha. Il a existé de toute éternité, comme Bouddha; il naquit sous un arbre sacré, Bouddha véeut sous un arbre sacré; il quitta sa place d'homme d'État, et se retira dans la solitude du pays de l'Occident, et Bouddha renonça au trône pour se faire solitaire (il faut savoir que tous les Bouddhistes chinois regardent le pays de l'Occident comme une terre sacrée, et vraisemblablement ils entendent par là l'Inde); enfin Laotseu doit être monté vivant au ciel, tout comme Bouddha.

se sont rapprochés des Bouddhistes, tout cela rend assez vraisemblable que la source de la doctrine de Laotseu doit être cherchée dans l'Inde; aussi Laotseu dit lui-même que sa doctrine est déjà ancienne et qu'elle a été enseignée par d'autres long-temps avant lui.

C'est dans la théologie de l'Inde que les passages obscurs que les missionnaires jésuites et M. Abel Remusat ont fait connaître du *Taoteking* ou du livre sacré des Taossee, trouvent leur explication la plus facile. Ce *Tao*[1], Être éternel, invisible, incompréhensible, cause de toute chose, raison primitive, ressemble assez à l'Être absolu des Védantins ou au Sunya et à l'Adhibouddha des Bouddhistes[2]. Ses émanations successives, sa division en deux êtres, et puis en trois qui produisent le monde, rappelle la division de l'Être suprème des Védantins en puissance connaissante et en puissance agissante. Les trois rappellent les trois gounas ou les trois grands dieux qui, selon les Védantins et les Bouddhistes, sont les causes actives dans la formation et dans les changemens du monde.[3]

Laotseu insiste sur la science du Tao comme moyen d'ar-

1 Voyez Morrison, *Lexicon chin.*, pag. 820, article *Tao*.

2 J'essayerai de transcrire un des passages du Taoteking, en ajoutant en parenthèse les termes de la théologie indoue qui ressemblent s'y rapporter : « Le *Tao* peut être pensé, conçu, mais d'une manière non ordinaire (c'est-à-dire seulement par la contemplation). Son nom peut être nommé, mais d'un nom qui ne fut jamais entendu. Sans nom il est le principe du ciel et de la nature (nirvritti). Avec un nom il est la mère de toute chose (pravritti, prakriti). Soyons sans désirs et sans passions pour contempler son excellence. Ces deux (le nirvritti et le pravritti) sont de la même source, seulement différens de nom. Nous l'appelons *le profond* (*sunya*, le vide). Ce profoud est la porte de toutes les choses excellentes (la science de ce profond ouvre le chemin à toutes les choses excellentes). »

3 Les trois lettres J, Hi, Wei, qui expriment d'une manière mystique le Tao, pourraient bien avoir rapport à ces trois gounas et à la syllabe mystique *oum*, formée aussi de trois lettres. Quoi qu'il en soit, l'hypothèse de M. Remusat, qui voit dans les lettres le nom de Jehova, bien qu'elle soit ingénieuse, ne me paraît guère soutenable.

river à la félicité suprême, à l'affranchissement de tous les maux. Le moyen d'arriver à cette science est, selon lui, la contemplation, qui exige qu'on subjugue les sens, qu'on réprime les désirs et les passions.[1]

Les Taossées connaissent très-bien toutes ces mortifications, qu'ils appellent *kongfou*. Comme les Védantins et les Bouddhistes, ils recommandent la vie ascétique et solitaire pour arriver au bonheur suprême. Un tel ascétique est appelé par eux un immortel de la terre. On attribue à ces immortels une science et une puissance surnaturelles, la faculté de monter au ciel, de voler dans les airs, de retarder les années, de mettre un frein au temps, de jouir d'une vie immortelle; tout cela par l'effet de la connaissance du Tao. De là vient aussi cette croyance en une boisson d'immortalité; fable qui engagea l'empereur *Chihoangti*, le même qui fit bâtir la grande muraille et brûler la littérature nationale[2], à envoyer dans les îles encore inconnues du Japon, chercher le breuvage de l'immortalité (en 237 avant J. Ch.)

Aussi les Taossées passent-ils pour devins et magiciens, et ils ont souvent abusé de leur ascendant sur des princes crédules et superstitieux, et se sont attiré par là les sarcasmes des savans de l'école de Confucius.

Dans la morale des Taossées, comme dans celle des Bouddhistes, on recommande surtout la bienveillance envers tous les êtres, et le célibat passe chez eux comme un indice d'une plus grande sainteté.

En réunissant tous ces faits, on peut supposer avec assez de vraisemblance que la croyance des Taossées fut le fruit de l'introduction du bouddhisme en Chine, au sixième siècle

---

1 Recherches sur les langues tartares; Mém. sur les Chinois, vol. IV, pag. 441.

2 On connaît l'opposition que les lettrés manifestèrent dans tous les temps contre l'introduction du bouddhisme. La conduite barbare de Chihoangti envers les lettrés pourrait bien s'expliquer par son attachement aux Taossées.

avant J. Ch., et que Laotseu, qui en fut l'apôtre, acquit chez ses sectateurs cette réputation de sainteté que les premiers apôtres de cette religion obtinrent dans tous les pays où ils introduisirent leurs croyances. De cette manière on peut aussi s'expliquer comment l'empereur *Mingti* ait pu en 65 après J. Ch., envoyer des ambassadeurs dans l'Inde pour y chercher la véritable loi.

Peut-être me suis-je trop étendu sur les Taossées; mais j'ai cru devoir le faire, parce que la secte de Laotseu me semble rentrer dans la classe des sectes ascétiques et contemplatives qui ont eu leur origine dans l'Inde.

Ce fut en 65 après J. Ch. que, selon les auteurs chinois, l'empereur *Mingti*[1], de la dynastie Han, envoya des ambassadeurs dans l'Inde, pour y chercher la véritable loi; ils rapportèrent des images de Fo (Bouddha) et des livres sacrés. Malgré l'opposition des lettrés de l'école de Confucius, la nouvelle religion s'étendit en Chine[2] : elle fut surtout favorisée par l'empereur *Hoeïti*, de la dynastie Tsing (environ 290 après J. Ch.). L'empereur *Kaotsu-wuti* (env. 503) était tellement attaché à ce culte, qu'il se fit lui-même religieux; il doit y avoir eu alors treize mille temples de Fo dans l'empire. C'est à peu près à cette époque qu'aborda en Chine le célèbre apôtre bouddhique, connu sous le nom de *Bodhidharma*[3] qu'on croit être le même que Tamo ou Thama, qui a été confondu avec l'apôtre S. Thomas.

Bodhidharma vint de l'Inde, d'où les persécutions alors suscitées contre les Bouddhistes paraissent l'avoir éloigné.

1 Confuc., *Sin. phil.*, 1687, in-fol. *Declar. proœm.*, pag. 27. *Tabula chronol.* du P. Couplet, dans ce même ouvrage. Journ. asiat., vol. VII, pag. 150.

2 Confuc., *Sin. phil.* Lungyu, pag. 16.

3 Selon la liste des patriarches bouddh., publiée par M. Abel Remusat, Bodhidharma est le vingt-huitième des patriarches, et il mourut l'an 495 après J. Ch. Selon Kæmpfer (Hist. du Japon, pag. 214), il arriva en Chine vers l'an 518 après J. Ch., et fut le trente-troisième patriarche.

Il trouva un accueil extrêmement flatteur auprès de l'empereur chinois, dont il devint le maître spirituel, et par conséquent aussi le chef du clergé bouddhiste de l'empire. Il n'est pas de mon sujet de poursuivre l'histoire du bouddhisme en Chine; il suffira de remarquer que la lutte entre les Bouddhistes et les lettrés ne cessa de continuer[1]. Aussi le bouddhisme, quoique professé par la grande majorité des Chinois, n'a jamais pu devenir ce qu'on appelle la religion de l'État. Les empereurs pouvaient être personnellement attachés au culte de Bouddha et en favoriser la propagation; mais comme personnages publics ils ont toujours dû se conformer aux rites et aux cérémonies prescrits par les anciens livres sacrés; il en est de même de tous les magistrats et officiers de l'empire.

La religion des empereurs de la dynastie actuelle et des Tartares mandchoux en général, est le lamaïsme, branche particulière du bouddhisme, dont nous aurons encore l'occasion de parler. Les religieux bouddhistes non lamaïtes sont tout au plus tolérés, et dans les édits du gouvernement ils sont

---

1 *Indo-chinese gleaner*, cah. 5, vol. I, pag. 159. Un lettré écrit d'un moine bouddhiste, auteur d'un livre sur la vie monastique : « Il descendait d'une famille illustre; mais ayant fait peu de progrès dans les études pendant sa jeunesse, il se fit raser la tête, et revêtit l'habit de moine. » Un autre lettré écrit dans un placet adressé à l'empereur : « Si l'on tolère le culte de Fo, les gens du peuple vont brûler leurs fronts (crown) et leurs doigts; ils iront par dizaines et par centaines donner leurs habits et leur argent aux prêtres, et je crains que jeunes et vieux ne finissent par négliger entièrement leurs occupations. Si vous ne défendez ces choses, il y aura bientôt des personnes qui mutileront leurs membres pour les offrir à Fo, détruisant ainsi notre morale et excitant la risée des peuples qui nous entourent. » Voyez *Indo-chinese gleaner*, cah. 12, vol. I, pag. 305. Dans la paraphrase de l'Édit sacré de l'empereur Kanghi, faite par un Mandarin, celui-ci dit plaisamment, en s'adressant aux Bouddhistes : « Si vous ne brûlez du papier en l'honneur de Fo, et si vous ne déposez des offrandes sur les autels, il se fâchera contre vous, et fera tomber son châtiment sur vos têtes. Votre dieu Fo est donc un misérable. « Voyez Journ. des sav., 1818, p. 596.

comptés au nombre des sectes perverses, dont les magistrats doivent s'efforcer à garantir le peuple.[1]

Nous devons encore parler de quelques particularités relatives aux religieux bouddhistes en Chine. D'abord les saints qu'ils invoquent principalement, outre Fo ou *Bouddha*, sont le célèbre *Bodhidharma*, dont il a été question, et puis *Amida* et *Phousa*. Le mot amida ou plutôt *amita*, est sanscrit, et veut dire infini, incommensurable; il est difficile de dire si c'est simplement une épithète de Bouddha[2]. Selon Hodgson, *amita bha* est une des premières émanations d'Adhibouddha, et de là il paraît probable que l'Amita des Chinois est un autre personnage divin que Bouddha. Son nom se trouve inscrit des milliers de fois, et on l'invoque pour se préserver de toutes sortes de maux dans cette vie et dans l'autre.

Le mot *phousa* est une corruption du sanscrit *bhodissatwa:* c'est proprement un titre donné à tous les saints qui descendent sur la terre pour le salut des hommes, et il s'applique par conséquent à divers personnages. Les Chinois cependant désignent par ce nom particulièrement un célèbre saint qui doit avoir vécu dans l'Inde à la fin du quatrième siècle avant J. Ch.

Les religieux bouddhistes sont appelés *Bonzes* par les Européens, et *Hoschang* par les Chinois. Ils ne se distinguent en rien des religieux bouddhistes des autres pays; ils sont pour la plupart assez ignorans, de sorte que bien peu d'entre eux comprennent les prières et formules sanscrites qu'ils récitent[3]. Les supérieurs des couvens s'appellent *Tahoschang*, et du temps où les empereurs eux-mêmes professaient le bouddhisme, le hoschang qui était en même temps le gourou

1 *Transact. of the roy. as. soc. of Great-Brit.*, vol. I, p. 5. Davis, *Memoir concerning the Chinese*.

2 Ce nom ne se trouve pas parmi les cinquante-huit noms de Bouddha, publiés par M. Abel Remusat, Mélanges asiat., vol. I, p. 163.

3 *Transact. of the roy. as. soc.*, vol. I, pag. 5; Davis, *Mem.*, etc.

ou prêtre du prince, était considéré comme le chef de tout le clergé. Déjà au commencement du quatrième siècle après J. Ch.[1], un certain Fothouching fut nommé grand hoschang ou chef des religieux. Les titres de grands-maîtres, de princes spirituels de la loi, de maîtres du royaume (kouesse), de maîtres de l'empereur (tisse), devinrent les dénominations ordinaires, donnés à ces pontifes, dont l'autorité variait selon que les princes étaient ou non partisans du bouddhisme. En général, on peut remarquer que l'union du clergé bouddhiste en un corps hiérarchique a toujours été le résultat de la politique et non des principes du bouddhisme même; de sorte qu'aujourd'hui que l'empereur a un précepteur spirituel lamaïque, le Dalaïlama, les religieux bouddhistes non lamaïtes en Chine n'ont pas de chef commun de leur Église.

Comme ailleurs, il y a aussi en Chine des couvens de femmes bouddhistes, qui portent le nom de *kikou*. Les bonzes se sont toujours donné beaucoup de peine à engager les jeunes filles à renoncer au mariage et à se vouer à la vie religieuse, et plusieurs fois les souverains ont cru devoir mettre un frein à cet esprit de prosélytisme. Ainsi l'empereur *Taïtzu* (env. 1370) défendit aux femmes de se faire religieuses, en même temps qu'il ne permit aux hommes de se consacrer à la vie monastique qu'après avoir dépassé quarante ans; mais ces restrictions ne s'étendaient pas au-delà du règne de cet empereur, et les couvens de femmes ont toujours été et sont encore nombreux en Chine.

CHAPITRE XVI.

Les Religieux bouddhistes du Japon.

La nation japonaise[2], quoique différente de langue et de physiognomie de celle des Chinois, a reçu de ces derniers

---

1 Voyez Mélang. as., v. I, p. 113, etc.; Journ. des sav., 1821, Janv.

2 Journ. asiat., Janvier 1829, pag. 23. Voyez l'ouvrage déjà plusieurs fois cité de Kæmpfer, Histoire du Japon.

sa littérature, sa civilisation et en grande partie sa religion. Ce fut en 660 avant J. Ch.[1], qu'un certain *Sinmou* ou guerrier vint civiliser les barbares du Japon. Vraisemblablement il amenait une colonie chinoise : c'est de lui que prétendent descendre les princes que nous avons coutume d'appeler *daïris* ou aussi empereurs ecclésiastiques.

Plusieurs autres colonies vinrent successivement s'établir au Japon, entre autres celle qu'y envoya l'empereur chinois Chihoangti à la fin du troisième siècle avant J. Ch. (209 avant J. Ch.)[2]. Les Japonais attribuent à Sinmou leurs premières institutions civiles et religieuses. L'ancienne religion du Japon, appelée le *sintos*[3], paraît un mélange d'idolâtrie japonaise et de religion chinoise. Comme celle-ci, elle porte tout-à-fait le caractère d'une institution politique. Les prêtres sont des laïques, et les dignités ecclésiastiques ne se distinguent en rien des dignités civiles et militaires.

Cette religion s'est maintenue jusqu'à nos jours comme religion de l'État, avec cette différence que, par suite d'une usurpation, les daïris ont peu à peu perdu toute influence sur le gouvernement dans les affaires qui ne concernent pas la religion; mais, par la même raison qu'en Chine, le bouddhisme est devenu peu à peu la religion de la grande majorité de la population, des daïris même, et de la plupart de ceux qui professent l'ancienne religion de l'État; aussi les sintoïstes, quand ils sont sur le point de mourir, recommandent-ils ordinairement leurs ames aux prêtres de Bouddha.[4]

---

1 C'est le commencement de l'ère des Japonais, mais non l'an de la mort de Bouddha, comme croit Moor (*Hindu pantheon*). La mort de Bouddha est placée, par les Japonais comme par les Chinois, en 1027 avant J. Ch. Kæmpfer, pag. 137.

2 Kæmpfer, pag. 139.

3 *Ibid.*, pag. 179.

4 Les sectateurs de l'école de Confocius ne passent pas proprement pour un parti religieux ; ce sont des philosophes, auxquels on donne le nom de *Siuto*, et qui se conforment à la religion de l'État. Kæmpfer, pag. 175, pag. 215.

Les premiers germes du bouddhisme doivent avoir été apportés au Japon l'an 66 après J. Ch., sous le règne de l'empereur *Synnin*[1]. Comme cette époque coïncide à peu près avec celle de l'introduction du bouddhisme en Chine, il se pourrait que les auteurs japonais eussent appliqué à leur pays ce que l'histoire rapportait de l'empire chinois. Quoi qu'il en soit de cette supposition, il est certain que le bouddhisme ne prit des accroissemens considérables que sous l'empereur *Fitatzu*, vers l'an 550 après J. Ch.[2]. Ce fut alors que vivait à la cour de ce prince le célèbre *Fatsisino*, appelé aussi *Sotoktaïs*[3], qui fut pour le Japon ce qu'à la même époque à peu près Bodhidharma fut pour la Chine. L'empereur, qui lui-même favorisait le nouveau culte[4], fit venir d'outre-mer des images, des reliques et des livres bouddhiques. Bientôt après (629) on vit paraître un ordre religieux absolument semblable à celui des religieux hermites qu'on rencontre ailleurs dans les pays où règne le bouddhisme, et qui existait encore du temps de Kæmpfer; on les appelle *jammabos* ou prêtres montagnards; ils ne vivent pas réunis dans des monastères, mais isolés dans des déserts, des bois et des montagnes[5]; ils font profession d'abandonner leurs biens temporels pour les spirituels, de mener une vie austère de privations et de mortifications; il y en a qui habitent des maisons, d'autres mènent une vie errante et vivent d'aumônes. Tous les jammabos vont une fois annuellement faire un pélerinage sur la montagne sacrée de *Fusi jamna*.

Un siècle après l'établissement de cet ordre évidemment bouddhique, furent introduits au Japon les couvens de femmes (en 740 après J. Ch.).[6]

1 Kæmpfer, pag. 141.
2 *Ibid.*, pag. 145.
3 *Ibid.*, pag. 214; pag. 145.
4 *Ibid.*, pag. 145, 146.
5 *Ibid.*, pag. 200, 201.
6 *Ibid.*, pag. 150; Journ. des sav., 1819, pag. 481; Extrait de l'ouvrage de M. Titsing sur le Japon.

Le bouddhisme prit de nouveaux accroissemens sous le grand-prêtre *Koboudaïsi,* qui alla visiter la Chine en 804, pour y communiquer avec des savans bouddhistes, venus de l'Inde, pays qui est regardé par tous les Bouddhistes comme la patrie de leur religion. Kobou sut rendre au bouddhisme un nouvel éclat, tant par sa prédication que par les miracles qu'il doit avoir opérés et par les livres ascétiques qu'il composa. Le daïri lui-même embrassa ouvertement la loi de Sakia. On bâtit des temples et des monastères, et pour conserver la science parmi les religieux, le daïri créa trois chaires, destinées à l'explication des livres sacrés[1]. Depuis ce temps plusieurs daïris embrassèrent eux-mêmes la vie religieuse, sans toutefois abolir la religion de l'État. Il est probable que ce penchant des daïris pour la vie ascétique favorisa l'usurpation que des généraux entreprenans effectuèrent, en leur enlevant tout pouvoir politique.

Dans le treizième siècle[2] il se forma diverses sectes bouddhiques, dont il est superflu d'indiquer les points de divergence. Du temps de Kæmpfer, les Bouddhistes du Japon se divisaient en quatre sectes principales, dont les couvens étaient habités exclusivement par les religieux de leur secte. Parmi les couvens il y en a qui sont dans la dépendance d'autres couvens plus considérables. Chaque couvent a son supérieur. Ceux d'une même province ont un supérieur provincial, et les supérieurs des diverses provinces sont sous un chef qui est le chef de tout le clergé de la secte, et qui est obligé de résider à Miaco, à la cour du daïri, où les chefs de toutes les sectes religieuses quelconques sont obligés d'avoir leur résidence.

Comme les religieux bouddhistes vivent principalement d'aumônes, la profession de mendiant est regardée comme très-honorable et très-lucrative en même temps. Une foule

1 C'est-à-dire sanscrits. Kæmpfer, pag. 155, 156.
2 Kæmpfer, pag. 160, etc.

de pauvres gens des deux sexes prennent l'habit religieux, se font raser la tête et courent le pays en vivant aux dépens des classes laborieuses. Il paraît d'après Kæmpfer que la sainteté n'est pas ce qui distingue le plus cette espèce de mendians religieux, et les femmes surtout unissent assez souvent la profession de prostituées à celle de religieuses mendiantes.

CHAPITRE XVII.

Des Religieux bouddhistes au Népal et au Cachemire.

Après avoir parlé des religieux bouddhistes chez les Chinois et les Japonais, l'ordre naturel nous conduirait aux nations mongoles qui ont embrassé le bouddhisme. Cependant, comme ces nations n'ont pas reçu leur religion de la Chine, mais du Tibet, nous devons d'abord parler du bouddhisme dans ce pays, qui est devenu pour cette religion un asyle où elle a acquis le plus haut degré de splendeur; mais avant de parler du Tibet, rapprochons-nous davantage de l'Inde, et jetons un coup d'œil sur le bouddhisme dans les provinces de Népal et de Cachemire, situées sur le revers méridional de l'Himalaya, qui sépare le Tibet de l'Inde.

Le Cachemire et le Népal[1] forment des vallées qui paraissent avoir été anciennement des lacs jusqu'à ce que les eaux eussent trouvé un écoulement. Les habitans primitifs de ces deux pays paraissent avoir été de la même race que les peuples qui habitent le Tibet, au nord de l'Himalaya : c'étaient des barbares qui reçurent leur civilisation de l'Inde. De bonne heure le bouddhisme s'établit dans ces pays par des colonies venues de l'Inde; mais il est impossible de

---

1 *Asiat. res.*, vol. XV, pag. 1 — 120 (in-4.°, Serampore, 1825); *On the Hindu history of Cashmir*, *by* Wilson; Fraocis Hamiltoo, *Account of Nepal*, pag. 8. Cf. Kirkpatrik, *Account of Nepal;* Hodgson, *Sketch of bouddhism;* Nouv. Jouro. asiat., Août 1830; Notice sur la langue, la littérature et la religion des Bouddhistes du Népal, etc., par Hodgson.

dire au juste quand ceci est arrivé. On voit par l'histoire du Cachemire que le bouddhisme y fut établi avant le brahmanisme[1]. Un prince, appelé *Djaloka*, opprima les Bouddhistes, et établit avec le culte brahmanique la distinction des castes. Ce prince était partisan du culte de Siva, comme le sont presque tous les brahmanistes du Cachemire. Dans la suite le bouddhisme, favorisé par des princes étrangers (vraisemblablement tibétains ou tartares) devint de nouveau la religion dominante, surtout par les efforts du saint *Nagardjouna*. Les princes indous, soutenus par le savant brahmane *Tschandra*, parvinrent de nouveau à opprimer le bouddhisme. On met cet événement en 388 avant J. Ch.; mais la date est peu certaine. Malgré les efforts continuels des Bouddhistes, le culte de Siva finit par l'emporter dans le Cachemire.

Une lutte semblable entre le bouddhisme et le brahmanisme se montre au Népal, et elle eut pour suite un mélange des deux systèmes, de sorte que les Brahmanes du reste de de l'Inde abhorrent les Népaliens comme hérétiques, tandis que ceux-ci passent chez les Tibétains pour de fort mauvais Bouddhistes.

On ne saurait indiquer l'époque où pour la première fois le bouddhisme s'introduisit au Népal : ce qui paraît certain, c'est que la masse de la population, les Newaris, étaient de la race des peuples tibétains; qu'ils furent civilisés par les Indous, et que le bouddhisme y régna avant qu'il ne s'introduisit au Tibet; car une des célèbres épouses de l'empereur tibétain, Srong Dsan Gambo, était une princesse népalienne.

On distingue dans le Népal les Sivamarschis ou sectateurs de Siva, des Bouddhamarschis ou sectateurs de Bouddha.[2]

1 Le personnage de Casyapa, qui doit avoir établi la première colonie indoue au Cachemire, jouit d'une haute autorité chez les Bouddhistes comme chez les Brahmanistes.

2 Il est probable que ce ne fut qu'au quatorzième siècle de notre ère

Ces derniers, qui sont les plus nombreux, surtout dans les villes et dans les plaines, sont aussi appelés *Bandhyas*, d'où l'on a fait par corruption *Banra*, *Bangra*, nom dans lequel les missionnaires chrétiens, dominés par l'idée que le bouddhisme est un nestorianisme, ont vu le nom de *Baryesu*[1]. Anciennement tous les Bouddhistes étaient appelés bandhyas, parce qu'ils devaient tous être des religieux. Aujourd'hui ce ne sont plus que les prêtres qui portent ce nom. Ils étaient aussi appelés *Arhans*, vénérables, et *Tchaïlakas*, portant l'habit de contemplatif; mais dans le Népal ceux-ci n'existent plus que dans les livres, et les Népaliens ont des prêtres qui ont en grande partie adopté le genre de vie et même l'esprit de caste des Brahmanes. Il n'existe plus qu'une classe de religieux, appelés *Bikscha* (mendiant), qui soit obligée de garder le célibat; mais ils forment un ordre de prêtres inférieurs, peu considérable et peu estimé, et à la place des ascétiques anciens s'est élevée, par l'influence du brahmanisme, une classe de prêtres inconnus à l'ancien bouddhisme, et portant le nom de *Vaïra-atcharya*, mot formé peut-être de *vaïraga*, liberté de toute affection, et *atcharya*, maître, docteur; on les appelle aussi *Gubhal* ou simplement *Atchars* (docteurs, maîtres) : ils font toutes les fonctions exercées ailleurs par les Brahmanes, auxquels ils ressemblent bien plus qu'aux religieux bouddhistes; aussi ils se regardent comme une caste privilégiée, se marient et vivent avec leurs familles dans les vihars ou monastères qui sont attachés aux temples. « Quoique le Népal, dit Hodgson,

---

que des colonies brahmaniques, venues en grand nombre, parvinrent à expulser le bouddhisme de plusieurs parties du Népal.

1 Voyez *Asiat. res.*, vol. II, pag. 307, *by Father* Giuseppe, *Prefect of the roman mission*. Hodgson dérive bandhya de bandhana : « *Because its followers make bandhana: salutation and reverence to the proficients in bodhidjnana;* » mais bandhana n'a pas cette signification. Je serais plutôt tenté de le traduire par : *constricti*, *alligati*, liés par des vœux (de la racine badh), nom qu'on pouvait donner aux ascétiques bouddhistes.

soit encore couvert de vihars, ces habitations vastes et commodes ont depuis long-temps retenti du bruit de l'industrie et des voix joyeuses des femmes et des enfans. »

Après avoir vu les religieux bouddhistes dans une forme où ils ont le plus dégénéré de leur antique institution, et où ils se sont le plus rapprochés des Brahmanes, nous allons franchir l'Himalaya pour les voir dans le pays où ils se sont développés avec le plus d'indépendance

CHAPITRE XVIII.

Les Religieux bouddhistes au Tibet avant Tchinggis Khakan.

Le pays où la vie ascétique et monastique, selon les principes du bouddhisme, a reçu les plus amples développemens, où les religieux ont peu à peu formé un clergé assez fortement constitué par une échelle hiérarchique de classes et de dignités, où les supérieurs religieux sont devenus des princes, et ces princes des incarnations divines, ce pays c'est le *Tibet*, le *Bhot* ou l'empire neigeux, comme l'appellent aussi les Tibétains.

Long-temps on s'est plu à considérer ce pays comme le berceau du genre humain, ou du moins comme la patrie d'un peuple primitif qui porta les premiers germes de la civilisation et de la religion dans les régions limitrophes de la Perse, de l'Indostan et de la Chine[1]. L'histoire nous fait voir au contraire que les habitans de l'empire neigeux étaient des barbares, que les missionnaires bouddhistes, ainsi que le contact avec l'Inde et la Chine, ont peu à peu civilisés.

Ce fut à peu près trois siècles avant notre ère[2] que le

---

1 Bailly, Pallas, Langlès, etc. M. Abel Remusat a fait ressortir la fausseté de cette supposition dans ses Recherches sur les langues tart., pag. 396.

2 Schmidt, *Forschungen*, pag. 19.

Tibet paraît pour la première fois dans l'histoire sous un prince de race indienne; c'est là vraisemblablement une fiction des Bouddhistes. Quoi qu'il en soit, il est certain que la civilisation du Tibet ne commença que beaucoup plus tard avec l'introduction du bouddhisme dans ce pays.

Ce fut à peu près vers l'an 407 de notre ère qu'un *bhodissatwa* [1], touché de compassion pour les barbares de l'empire neigeux, vint de l'Inde s'établir sur le mont *Bhoutala*, autour duquel fut depuis bâtie la sainte ville de Hlassa; ce qui veut dire qu'alors une colonie bouddhiste s'établit sur le mont Bhoutala. [2]

Ce *bhodissatwa* a divers noms sanscrits ou traduits du sanscrit, tels que *Chomschim bhodissatwa*[3], *Awalokita swara*, *Lokasri*[4], *Aryapolo*[5]; dans la traduction tibétaine ce nom veut dire *Dschanraïszik* ou *Djenredji*[6], et en langage mongol, c'est *niduber usaæktchi*, ce que M. Schmidt traduit par : celui qui a les yeux clairvoyans [7]. Dans le système métaphysique des Bouddhistes c'est évidemment le même que

---

1 Schmidt, *Forschungen*, pag. 193.

2 Le mot *bhoutala* est sanscrit, et signifie surface de la terre. Voyez *Ramay.*, *edit.* Schleg., *cap.* 66, *sl.* 15.

3 Le mot *chomschim* est le chinois *kouan-chi-yin*, la voix qui voit ou qui reflète le monde, ou *kouan-yin*, la voix voyante. Nouv. Journ. asiat., tom. IV, p. 274. Voyez Abel Rem., Mél. asiat., vol. I, p. 163, etc. C'est la traduction de *awalokita swara :* ce qui veut dire proprement le son qui a été vu. Peut-être faut-il lire : *Awalokite 'swara*, le Seigneur qui a été vu ou le Seigneur de ce qui a été vu. Cette dernière signification paraît d'autant plus probable que, selon Hodgson (p. 239), ce personnage, un des cinq Bouddhas, et appelé aussi *Padmapani*, est regardé comme : «*active creator and governor of the present world.*» Ce Padmapani est, selon Hodgson (pag. 233), une émanation d'*Amitabha*, qui est lui-même une des cinq premières émanations d'Adhibouddha.

4 L'épithète *Lokasri* veut dire le saint de ce monde. Chez Hodgson il est appelé *Lokanatha*, le protecteur du monde.

5 Peut-être *Aryapala*, le protecteur d'Arya (de l'Inde).

6 Dans l'alphabet tibétain de Georgi, *Cenresi*. Cf. Nouv. Journ. asiat., IV, 274.

7 Voyez Ssanang-Ssetsen, note 3 *ad pag.* 29.

l'*Amitabha* des Chinois et des Japonais. Ce saint qui, après Sakia, est le plus en honneur chez les Tibétains, doit avoir été d'abord disciple de Sakia, et reparut ensuite successivement sous diverses formes pour opérer le salut des habitans du Tibet, tantôt comme roi, par exemple dans la personne de *Srong Dsan Gambo*, tantôt comme religieux, et enfin depuis à peu près trois siècles dans des incarnations successives dans la personne des Dalaïlamas. On lui attribue la révélation des six syllabes mystiques *ommani padmahum*.

Lorsqu'il parut pour la première fois au Tibet, ce pays, ou du moins la partie où est le mont *Bhoutala*, était gouvernée par le prince *Hlatotori*, appelé aussi *Tenggeri*[1] *totori s'nyan-schal*. Long-temps la religion bouddhique resta confinée au mont Bhoutala jusqu'à l'avénement du célèbre *Srong Dsan Gambo*, fondateur de la grandeur tibétaine, en 629 après J. Ch.[2] Ce prince parvint à réunir sous son sceptre les diverses tribus indépendantes et barbares du Tibet. Il les dompta en leur donnant des institutions, et surtout en introduisant la religion de Bouddha; il chercha à se rattacher à des nations civilisées, en épousant une princesse du Népal et une princesse de la Chine, pays où le bouddhisme était depuis long-temps établi.

Ces princesses, qui ont été élevées au rang de déesses

---

1 *Tenggeri* ou tægri en mongol et en mandchou, et *tenkri* en turc, signifie : Dieu.

2 Voyez Schmidt, *Forschungen*. Journ. asiat., 10, pag. 140; Ssanang-Ssetsen, pag. 29, 30, 31, et les notes de M. Schmidt; Nouv. Journ. asiat., Sept. 1830, pag. 239. Chez les Chinois ce prince est appelé *Loungdzan*; Nouv. Journ. asiat., Août 1829, pag. 107. Voyez Desguignes, Hist. des Huns, vol. V, pag. 205, où son nom est *Ye-tsong-long-tsan*. Dans les Mém. chin., vol. XIV, pag. 127 ce même roi est appelé *Loung-tsan-tsché*, roi de Sifan, et régna en 634. La vanité chinoise veut que ce prince se reconnût le vassal de son beau-père l'empereur *Thaitsong*, et qu'il reçût de lui le titre de gendre de l'empereur, prince de la mer orientale. Les Chinois reconnaissent pourtant qu'il obtint la princesse chinoise par la force des armes.

(les deux daras)[1], firent venir de leur patrie des savans, des livres sacrés, des images et des reliques, et firent bâtir un grand nombre de temples et de monastères. *Srong Dsan Gambo* établit sa résidence sur la montagne sacrée de Bhoutala, où, pour parler le langage des Bouddhistes, il avait déjà résidé deux siècles auparavant dans la personne du bhodissatwa qui vint, le premier, porter le bouddhisme au Tibet.

Comme la religion bouddhique exige nécessairement des connaissances littéraires, parce qu'elle repose sur des livres sacrés, Srong Dsan envoya dans l'Inde son ministre *Tongmi Ssambhoda*[2] avec quelques jeunes gens, pour y apprendre le sanscrit et former sur le modèle du Devanagari[3] une écriture tibétaine. Le règne de Srong Dsan et celui de ses premiers successeurs fut l'époque de la grandeur politique du Tibet, et celle où le bouddhisme prit les plus grands accroissemens. Tandis que les armées tibétaines tenaient d'un côté la Chine en respect et s'avançaient de l'autre jusque vers Samarcande, le pays se couvrit de riches monastères, et le clergé, favorisé par les rois, acquit un grand ascendant.[4]

---

1 *Dâra* veut dire épouse en sanscrit.

2 Ssanang-Ssetsen, pag. 30 et note 5; Schmidt, *Forschungen*, pag. 80. Il est regardé comme une incarnation de *Mandjusri*, émanation bouddhique, invoquée comme source de l'inspiration et de la sagesse. Selon Hodgson (note 7 et 8, pag. 248), Mandjusri est une émanation d'Adhibouddha; il est le grand architecte du monde (visvakarma des Brahmanes), lequel forme les diverses régions du monde, tandis que Padmapani ou Amitabha forme les êtres qui habitent ces régions. Il a paru plusieurs fois incarné; entre autres il doit avoir introduit le bouddhisme au Népal. Voyez Hodgson, note 30, pag. 255.

3 L'écriture sanscrite est appelée *deva nâgari*, écriture divine.

4 Le père Horace (Georgi, Alphab. tib., pag. 297) rapporte les mêmes événemens, seulement sous une date différente. Selon lui, ce prince, appelé *Tsong-tzheng-Chambo*, vécut vers l'an 60 après J. Ch. Son ministre, l'inventeur de l'écriture tibétaine, s'appelle *Samtanpoutra*. M. Abel Remusat suit le récit du père Horace, et croit que Samtanpoutra est

Mais, soit envie des grands, qui voyaient dans l'ascendant du clergé un moyen de despotisme des rois, soit attachement pour une religion différente du bouddhisme[1], il y eut des tentatives de renverser ce dernier, et bientôt elles réussirent. Pendant la minorité du roi *Thisrong lTe bDsan* (selon Georgi, pag. 240, *Tri Srong-ten-tzhen*) les grands de Hlassa essayèrent d'extirper la loi de Bouddha; mais en vain. Le prince, attaché à cette dernière, eut à peine pris les rênes du gouvernement (en 802), qu'il fit venir de l'Inde le bhodissatwa *Mkhambo*. Celui-ci appela du même pays un autre saint, *Bakschi-Padma-Ssambhava*. Versé dans les sciences magiques, il purgea le Tibet des démons qui l'infestaient, présida à l'inauguration d'un temple magnifique, favorisa l'étude du sanscrit, et fit traduire une quantité de livres de religion. Selon Georgi, qui appelle ce saint *Urchien*, il fut le fondateur d'une secte particulière de religieux, qui s'adonnaient surtout aux sciences magiques[2], et qui pouvaient se marier. Georgi les appelle *Ciokhongii*. Ailleurs il parle d'une secte *Ritroba*, instituée par Urchien : c'est vraisemblablement la secte appelée celle des bonnets rouges, ou *Siamar Djaba* en tibétain, qui se distingue des autres Lamas

---

corrompu de Samanta-bouddhânâna; mais il me semble que c'est plutôt corrompu de *Samanta bhadra*. Ce dernier nom est, selon l'Amaraeoscha, un des noms de Bouddha; ce qui est confirmé par Hodgson, pag. 239. Le nom de Sambodha en serait alors une abréviation. L'époque que j'ai assignée à Srong Dsan est celle qui est donnée par les Tibétains, les Mongols et les Chinois, de sorte que le père Horace paraît s'être trompé. Comme celui qui l'an 60 introduisit le bouddhisme en Chine était le même bhodissatwa que celui qui l'introduisit au Tibet, c'est-à-dire Chomschim, il est probable que la confusion est venue de cette double incarnation.

1 Ssanang-Ssetsen, note 21 *ad pag.* 38; il est question de la religion de *Bon* ou *Bonbo*, opposée aux Bouddhistes et existant depuis long-temps au Tibet. Il est difficile de dire quelle fut cette religion; peut-être était-ce une secte brahmanique, ou bien c'étaient des Mahométans.

2 Georgi, 303, 242, 223.

tibétains par le bonnet rouge et dont les religieux se marient.[1]

Sous le règne du même prince, un Lama chinois, nommé Hoshang *Mahadjana* (l'Ascian de Georgi) vint de la Chine au Tibet, et fonda une secte, que Georgi appelle celle des *Contemplateurs* ou aussi *Kiupa*[2]. Le Bodhimör, ouvrage tibétain, attribue à ce Lama chinois la division des Lamas en deux sectes, celle des *sTon-min* et des *T'semin*[3], et dit qu'il y eut beaucoup de disputes, de sorte que le Chinois fut forcé de quitter le pays.

On attribue aussi au prince *Thisrong* la division du clergé en certaines classes et diverses autres institutions concernant les religieux. Après sa mort, arrivée en 845, de grands troubles agitèrent le Tibet, et faillirent y anéantir le bouddhisme. Des frères se disputaient le trône : il y eut des factions, des guerres civiles, et les hostilités des Chinois ajoutaient à la confusion. Le prince *Dharma* ayant été exclu de la succession comme ennemi de la religion, son frère cadet, *Thi-a Tsong-lTe-bDsan*[4], monta sur le trône en 878. Celui ci fit tous ses efforts pour protéger la religion bouddhique, à laquelle il devait la royauté ; il fit venir des savans de l'Inde[5] ; fit traduire des livres sanscrits, établit les poids et mesures sur le pied indou ; divisa les religieux en trois classes, celles des auditeurs, de ceux livrés à la méditation, et de ceux voués

---

1 Nouv. Journ. asiat., Sept. 1830, pag. 214. Marco Palo parait déjà connaître cette secte ; il dit (chap. 65, pag. 362) : *Alia gens est ibi monacorum qui accipiunt uxores et habent filios satis et isti diversi modo vestiunt se ab aliis, ita quod magna est differentia unius ad alterum in multis.*

2 Ssanang-Ssetsen, note 37 *ad pag.* 47. Georgi, psg. 305, 223.

3 *sTon min* est tibétain et veut dire sans repos, sans tranquillité. *T'semin* veut dire : sans temps, sans naissance, sans période de vie ; peut-être est-ce autant qu'immortel, nom que les religieux distingués ont quelquefois reçu.

4 Ce doit être le *Relvacen* de Georgi, pag. 307.

5 Ssanang, note 42 *ad pag.* 49.

à la pratique[1]; il éleva les savans et les religieux au rang de la noblesse, leur accorda d'autres priviléges encore, fixa les limites de la juridiction civile et ecclésiastique, et fit punir sévèrement tous ceux qui offensaient le clergé. Par tous ces moyens il ne fit qu'accroître la haine de la faction mécontente, qui voyait en lui l'instrument aveugle du clergé, et qui le fit enfin périr en 901, pour élever sur le trone son frère Dharma, qui avait été précédemment exclu.

Alors commença une terrible réaction. Dharma fit brûler les livres sacrés, détruire les temples, les monastères et les images des saints, força les religieux à aller à la chasse et à tuer des animaux, et la religion noire fut introduite[2]. Beaucoup de religieux s'enfuirent dans le pays de Kham[3], avec les objets sacrés qu'ils purent sauver, et y répandirent leur religion. Un d'eux, un anachorète, nommé *Hlalung-dPalgji-Dordsché* ou *Hlalung Tsoktu Wadschir pal-Dordsché*[4], assassina ce roi impie en 925, et la religion bouddhique commença à se relever; mais une guerre civile ayant éclaté entre les fils de Dharma, le Tibet fut partagé en deux royaumes, dont l'un eut pour capitale *Sgigatzhe*, et l'autre *Hlassa*. Une nouvelle guerre civile occasiona la division du Tibet en trois royaumes, et il y eut encore différens partages. La puissance tibétaine était anéantie pour ne plus jamais se relever à sa splendeur précédente, et désormais les Tibétains ne cesseront d'être les vassaux des Chinois, des

1 Georgi parla aussi de trois classes de Lamas, pag. 241.

2 Georgi, pag. 307, 308. Ssanang, pag. 50. A en juger par le fanatisme de Dharma, on pourrait prendre la religion noire pour l'islamisme, qui avait déjà pénétré dans tous les pays à l'occident du Tibet. Marco Polo parle d'une secte de religieux qui s'habillent en noir (ch. 65, pag. 362); mais c'est là évidemment une secte bouddhiste.

3 C'est la partie la plus orientale du Tibet, située sur les frontières des provinces chinoises de Ssetchuan et de Yunnan. Voyez Nouv. Journ. asiat., Sept. 1829, pag. 165 et 213.

4 Georgi, 308, dit que le frère de Dharma, appelé *Tsha-nga-ma*, était à la tête de la conspiration.

Mongols, des Mandchoux, à mesure que ces nations feront valoir successivemeut les droits de conquête. Néanmoins, comme le clergé tibétain était la seule puissance capable de tenir ce vaste pays dans une espèce de soumission, il fut toujours ménagé par les conquérans. Le principe du partage de l'héritage des anciens princes tibétains fit qu'il y eut une multitude de principautés, et comme la qualité de religieux assurait toutes sortes de priviléges, beaucoup de ces petits princes embrassèrent ce genre de vie; c'est ainsi que se fit l'union de la puissance temporelle et spirituelle dans la même personne. Ces princes religieux maintinrent le Tibet dans une honnête indépendance, de sorte qu'on ne reconnaissait souvent que de nom la suprématie des empereurs chinois, mongols et mandchoux.

La religion bouddhique, presque anéantie par la persécution et les longues guerres civiles, ne se releva que peu à peu, et d'abord dans la province où se trouve Hlassa. Ce fut vers l'an 982 que le prince de Hlassa, *Dschnana Ilaguksan Belge*[1], envoya dans le pays de Kham quelques hommes qui devaient se faire initier dans les mystères du bouddhisme, et le fils de ce prince, *Erketu Esen Schirehtu*, fit bâtir des temples et des monastères, et rétablit la religion.

Dans la partie supérieure ou occidentale du Tibet, appelée aussi *Ngari*, un prince de la dynastie royale, appelé *Gurei*, s'était fait religieux et devint célèbre sous le nom de *Ila Lama Dschnana Rasmi*, ou en mongol *Belge Biligun Gerel*[2]. Il bâtit un célèbre temple à Toling en 1014, et envoya dans l'Inde le lodsawa (le savant) *Rintchen Sangbo* ou *Ssain Erdeni*, avec vingt-un autres savans[3]. Ils ramenèrent de là des Pandits, et la science religieuse commença à re-

1 Ssanang, pag. 52 et 53, note 53.

2 Il paraît que c'est le *Datshun-gong* de Georgi, pag. 311. Ce serait alors le nom tibétain de ce prince; le premier étant sanscrit.

3 Ssanang, pag. 53.

vivre. Gurei, occupé uniquement des affaires religieuses, abandonna à son frère *Srongwi*[1] les soins du gouvernement. Le fils de ce dernier, ayant embrassé la vie monastique, devint célèbre sous le nom de *bTschonba Sakaligodungerel*. Celui-ci envoya dans l'Inde pour en faire venir le savant *Dewangara Sri Dschnana* ou *Dschu Adhischa Bakschi* en 1054. On traduisit des livres sanscrits, et la religion s'affermit de plus en plus.

Dès cette époque l'histoire religieuse et politique du Tibet s'embrouille. On voit une foule de petits princes qui se font la guerre, et aucune autorité souveraine.

D'après les données vagues du P. Horace[2], ce fut vers la fin du onzième siècle qu'un prince, appelé *Concioa Kielpo*[3], bâtit à *Sechia* ou *Sakya*[4], un monastère, qui devint célèbre par le grand pouvoir de ses Lamas. Le fils de ce prince devint lui-même religieux et grand-Lama, sous le nom de *Kang-ka-Gninbo*. Prince par naissance, religieux de profession, il réunissait, comme bien d'autres, la puissance spirituelle et temporelle. Il se reconnut vassal de la Chine, et reçut en retour un sceau d'or et un diplôme par lequel l'empire du Tibet lui fut confié[5]. Comme il était de la secte des bonnets rouges, il pouvait se marier; et il nomma son fils grand-Lama au monastère de *Bricun*, qu'il lui avait bâti. On voit donc ici pour la première fois des princes qui sont en même

1 Selon Georgi, pag. 311, ce prince s'appelle *Conré*, et il est le fils, non le frère, de Gurei : il réunit de nouveau les trois provinces du Tibet.

2 Georgi, pag. 315, 317.

3 *Kielpo* est, autant que le mot Ghialbo, le titre des princes ou empereurs du Tibet.

4 M. Schmidt, dans une note (note 5 *ad pag.* 111 de Ssanang-Ss.), parle des Lamas *Sakya*, et dit que ce sont ceux de la secte des honnets rouges. Nous avons déjà dit que Georgi les appelle Urchiénites, p. 325. Il paraît que les Lamas Sakya sont ceux du district et de la famille de ce nom; qu'ils étaient tous de la secte des honnets rouges; mais que cette secte est beaucoup plus ancienne. *Vide supra.*

5 Georgi, pag. 319.

temps religieux, et qui sont confirmés dans le pouvoir par l'empereur de la Chine.

Dans la suite il y eut des dissensions entre les Lamas de Bricun et ceux de Sakya ; dissensions que l'empereur chinois termina en divisant le pays en trois provinces, dont une fut donnée au Lama de Bricun, tandis que celui de Sakia eut l'autorité suprême sur toutes les trois provinces. De nouvelles dissensions ayant éclaté, un rejeton de l'ancienne dynastie tibétaine s'empara de Sgigatzhe, capitale de la province de Tzang [1], et réunit sous son sceptre toutes les autres provinces, sans que les princes Lamas fussent toutefois privés de leur autorité. Peut-être ce prince est-il le même que celui qui fit sa soumission à Tchinggis Khakan, et qui est appelé ailleurs *Külugué Dordschi.* [2]

CHAPITRE XIX.

Des religieux bouddhistes au Tibet et chez les Mongols depuis Tschinggis Khakan.

Les Tibétains n'osèrent résister aux armes du grand conquérant mongol, qui, au commencement du treizième siècle, porta la terreur dans toutes les régions de l'Asie centrale et orientale ; ils se soumirent sans résistance en 1206. Tschinggis Khakan, appréciant la haute importance de l'autorité des Lamas, pour maîtriser les tribus remuantes du Tibet, accueillit avec faveur la soumission du grand-Lama *Sakya Tsak Lodsawa Ananda Garbaï* ou *Dschebtsun bsodnam Dschemo* [3] ; il lui envoya une lettre et des présens, et assura aux religieux l'immunité de tous les impôts [4]. Au reste Tchinggis lui-même

1 Georgi, pag. 319.

2 Ssanang, pag. 89.

3 *Idem*, note 9 *ad pag.* 113.

4 Les Mongols, en soumettant des peuples professant des religions étrangères, ont toujours montré beaucoup de respect pour les religions établies, pourvu qu'elles ne devinssent pas un instrument d'insurrec-

n'embrassa pas le bouddhisme ; mais le clergé bouddhiste sut gagner son petit-fils *Godan*, qui fit venir, en 1247, le célèbre Lama *Sakya Gungger gyaltsan*, connu aussi sous le nom de *Sakya Pandita*[1], et c'est lui qui introduisit la loi de Bouddha chez les Mongols. Par cette raison il passe pour une incarnation de Chomschim Bhodissatwa ; il fit les premiers essais pour donner aux Mongols une écriture, afin de pouvoir faire traduire en leur langue les livres bouddhiques.

Bientôt après, l'empereur mongol et chinois, *Koublaï*[2] (le *Chetsou* des Chinois), pour dompter les peuples farouches du Tibet, divisa ce pays en provinces soumises à des officiers de différens grades, et éleva le célèbre Lama *Madi Dhwadschana* ou *Pagpa*[3] à la dignité de Lama suprème, avec le titre de *Ti-szu*, précepteur de l'empereur, et de *Tapao fawang*, roi de la grande et précieuse loi, ou roi de la doctrine dans les trois provinces : ceci arriva vers l'an 1260.

Dès-lors, et tant que dura la puissance de la dynastie mongole en Chine, les Lamas suprèmes du Tibet étaient les chefs de la religion de la cour, et les empereurs eux-mêmes nommaient à cette dignité, de sorte que le Tibet, c'est-à-dire les monastères de ce pays avec leurs dépendances, étaient sous leur juridiction.

Lorsqu'en 1368 les Mongols furent chassés de la Chine, lorsque leurs hordes se divisèrent et qu'il n'y eut plus que de petits princes mongols, obligés de reconnaître plus ou moins l'autorité des empereurs chinois, les prudens Lamas se détachèrent d'une nation qui ne pouvait plus leur servir d'appui et se soumirent aux Chinois. Le bouddhisme lui-même,

---

tion. Ainsi les monastères chrétiens en Russie furent respectés pendant que ce pays fut sous les Mongols, et on connaît les relations que les princes mongols eurent avec S. Louis, Philippe le bel et le Saint-Siége.

1 Ssanang, pag. 113.

2 *Idem*, note 15 *ad pag.* 177; pag. 113. Nouv. Journ. asiat. Août 1829, pag. 117.

3 C'est le *Passepa* des Mém. chin., vol. XIV, pag. 128.

privé de l'éclat d'un trône et n'ayant jamais jeté de racines profondes dans l'ensemble du peuple mongol, se perdit tout-à-fait chez lui, de sorte que long-temps après il fallut l'y réintroduire.[1]

Le premier empereur de la nouvelle dynastie chinoise (celle des Ming) suivit la politique des empereurs mongols pour tenir le Tibet en soumission. Il laissa aux grands-Lamas leur autorité, se réservant le droit de les nommer ou de les confirmer, et de leur conférer des titres; il donna au grand-Lama d'alors, appelé *Namghial bazangbo*, le titre de *koues-zu*, instituteur impérial; titre que porte encore aujourd'hui le Dalaï-Lama.[2]

Le troisième empereur des Ming, nommé *Yonglo*, éleva huit grands-Lamas à la dignité de *ouang* ou roi, et c'est depuis que date aussi, à ce qu'il paraît, l'autorité du *Bantschin Rinbotché*, résidant au monastère de *Taschihlumbo*.[3]

De même que *Chomschim Bhodissatwa* renaît dans la personne du Dalaï-Lama, de même aussi les Tibétains croient que le *Bantchin Rinbotché* de Taschihlumbo est une incarnation continuelle d'*Amidabha*. Comme Chomschim, de même aussi Amidabha passa par une multitude de naissances illustres avant qu'il fixa sa résidence au monastère de Taschihlumbo[4]. Ainsi il parut d'abord dans la personne de *Ssu-*

1 Il n'est pas étonnant que le bouddhisme ait été extirpé si facilement chez les Mongols et chez d'autres peuples : cette religion ne se souciant guère des laïques, étant presque exclusivement occupée à propager la vie religieuse et monastique, il est naturel que dès que les religieux sont opprimés ou expulsés, le peuple lui-même n'a plus de point d'appui, et se trouve abandonné à soi-même; aussi le bouddhisme ayant laissé à chaque nation les dieux qu'elle adorait avant la conversion, en leur assignant seulement un rang inférieur, la masse du peuple continuait toujours d'être attachée à la même religion vulgaire.

2 Nouv. Journ. asiat., tom. IV, pag. 119.

3 Ssanang, note 3 *ad pag.* 29; Mém. sur les Chin., vol. XIV, p. 130. C'est le *Teschu Lama* de Turner; en mongol son titre est *Bantschin Erdeni*.

4 Ssanang, note 35 *ad pag.* 271.

buti[1], un des disciples de Sakia; ensuite tantôt en qualité de prince, tantôt en qualité de religieux dans l'Inde et dans le Tibet. Enfin, sous le règne de l'empereur Yonglo (entre 1405 et 1426), il s'incarna dans la personne du célèbre *Tsong Kapa*[2], fondateur du monastère de Taschihlumbo, et en même temps fondateur de la secte des bonnets jaunes[3]. Bantchin, comme incarnation d'Amidabha, est au-dessus de Chomschim Bho-

---

1 Vraisemblablement *Sumati*.

2 L'histoire de peu de personnages est aussi embrouillée que celle de ce *Tsong Kapa*. Georgi, page 322, parle du grand-Lama Pacin Rimbocé (c'est-à-dire Bantchin Rinbotché), résidant au couvent de Taschihlumbo; mais il ne rapporte pas la fondation de ce couvent à Tsong Kapa, dont il fait au contraire un des plus célèbres grands-Lamas de Hlassa, né en 1232 et mort en 1312. L'auteur de l'article inséré dans les Mém. sur les Chin., vol. XIV, pag. 132, prend Tsong Kapa pour le premier pontife souverain du Tibet, et le premier qui professa la religion des bonnets jaunes; il le fait vivre entre 1280 et 1300, et lui donne pour résidence Hlassa. On voit que cette opinion coïncide à peu près avec celle dans Georgi. Selon Desgnignes (Hist. des Huns, vol. I, pag. 166), Tsong Kapa fut revêtu vers l'an 1426 de la dignité de grand-Lama : il résidait à Hlassa, était le chef de tous les Lamas, et fit fleurir la doctrine des Lamas à chapeaux jaunes. M. Klaproth (Nouv. Journ. asiat., tom. IV, pag. 148, note) dit que Zzong K'haba fut le fondateur de la secte jaune dans le pays d'Oui; qu'il naquit en 1357 et mourut en 1419; que son nom sanscrit est *Soumati Kriti*, et qu'il est une incarnation d'*Amidabha*. Cette opinion coïncide avec celle que M. Schmidt a adoptée d'après des autorités mongoles. Les différences sur la date et la résidence de Tsong Kapa peuvent se concilier si l'on admet que le P. Horace, chez Georgi, ayant su que Tsong Kapa était le fondateur de la secte des bonnets jaunes, et qu'aujourd'hui le Dalaï-Lama, résidant à Hlassa, appartient à cette même secte, en conclut que Tsong Kapa fut le premier Dalaï-Lama, et le fit vivre par conséquent à l'époque où cette dignité fut effectivement instituée, c'est-à-dire en 1260, et lui assigna en même temps pour résidence Hlassa. Cette erreur est d'autant plus probable que le P. Horace ne savait pas bien se rendre raison de la différence qui existe entre le Dalaï-Lama et le Bantchin Rinbotché, et qu'il pouvait facilement les confondre. La même remarque s'applique à l'article cité des Mém. sur les Chinois.

3 La principale différence entre cette secte et celle des bonnets rouges, est que les premiers ne peuvent pas se marier; il en résulte que Tsong Kapa ne fit que rétablir l'ancienne rigidité des mœurs des religieux bouddhistes.

dissatwa, incarné dans le Dalaï-Lama; aussi dans les Mém. sur les Chinois [1] son nom est rendu par celui qui préside aux méditations du Dalaï-Lama. Néanmoins Chomschim ayant le plus contribué à répandre le bouddhisme au Tibet, et son incarnation successive dans le Dalaï-Lama ayant eu lieu avant celle d'Amidabha dans Bantchin Rinbotché, le premier est plus considéré sous le rapport politique. En fait de religion ils jouissent l'un et l'autre d'une égale considération, et pendant la minorité du Dalaï-Lama c'est le Bantchin qui est chargé de sa tutelle, comme il lui donne aussi la consécration : c'est en cette qualité qu'on le voit paraître dans le Voyage de Turner sous le nom de *Teschoulama.*

Je reviens de cette digression sur le Bantchin Rinbotché, pour reprendre le fil de l'histoire du lamaïsme.

Les Lamas, toujours attentifs à observer les mouvemens de la politique, voyant que la dynastie chinoise des Ming approchait de sa ruine, se préparèrent un appui chez les princes mongols, qui reprenaient un grand ascendant politique, et qui ne manquaient que d'un chef qui sût les réunir comme Tchinggis Khakan, pour s'emparer de nouveau de la domination sur l'Asie centrale et orientale. Les Mongols étaient alors divisés en Mongols orientaux et occidentaux. Ce fut vers la fin du seizième siècle que le bouddhisme, depuis long-temps oublié chez eux, fut de nouveau introduit. Les Mongols occidentaux ayant conquis le Tibet en 1566, le grand-Lama *Bogda Sodnam rGyamtso Choutouktou*, fut reconnu par leur Khakan Lama suprême, l'an 1577 [2], et reçut le titre de *Dalaï-Lama;* ce qui est la traduction mongole du

---

1 Vol. XIV, pag. 130.

2 Tous ces noms sont des titres, excepté celui de *Sodnam*, qui est le nom propre de ce Lama. Chez Desguignes, Hist. des Huns, vol. I, pag. 166, il est appelé *So-no;* dans les Mém. sur les Chin., vol. XIV, p. 132: *Suo-no Moukia moutsono;* dans Georgi, pag. 326 : *So-nam Kielva Chiamtzho* (Georgi le fait mourir déjà en 1542. Il paraît qu'il l'a confondu avec son prédécesseur.) Cf. Pallas, vol. II, pag. 425; Ssanang, pag. 225; *ibid.*, note 12 *ad pag.* 237.

titre tibétain *rGyamtso*, que portaient depuis long-temps les Lamas suprêmes[1]. C'est avec son prédécesseur, *Gendun rGyamtso*, que commence la transmigration héréditaire de Chomschim Bhodissatwa dans la personne du Dalaï-Lama, résidant à Hlassa[2]. *Gendun* avait aussi remis le soin des affaires temporelles à un gouverneur particulier du Tibet, appelé le *Typa*.

L'ascendant des Khakans mongols fut alors si grand au Tibet, que Chomschim Bhodissatwa ne dédaigna pas de renaître en 1589 dans la personne d'un petit-fils du Khakan, lequel fut déclaré Dalaï-Lama, et envoyé à Hlassa; ce fut le bogda *Yondan rGyamtso*[3]. Il reçut la consécration du Bantchin Rinbotché, et fit aussi fleurir à Hlassa la doctrine des bonnets jaunes, qui dès-lors ne cessa d'être celle de tous les Dalaï-Lamas : c'est le seul exemple connu de la renaissance du Dalaï-Lama chez un autre peuple que le tibétain[4], et en vain la politique chinoise s'est-elle efforcée jusqu'ici de le faire renaître dans la famille impériale.[5]

Sous le Dalaï-Lama suivant, appelé *bLo-bDang-rGyamtso*[6]

---

1 Ssanang, note 2 *ad pag.* 227. Dalaï et rGyamtso signifient mer.

2 Desguignes, vol. I, pag. 166, fait succéder *Keng-tun* à Tsongkepa, vraisemblablement parce qu'il prenait ce dernier pour le premier Dalaï-Lama. Georgi, pag. 323, appelle ce Lama, *Kelva kedun-chiam-tzho*, et le fait renaître en 1399. Mém. sur les Chin., vol. XIV, pag. 132, il est appelé *Ken-toun Kia-moutsono* (c'est-à-dire Gyamtso.)

3 Desguignes, vol. I, pag. 166, l'appelle *Yun-tan*; Mém. chin., XIV, pag. 133 : *Yun-tan-kia-moutsono*; Georgi, pag. 326: *Kielva-yonden chiamtsho*. Il régna de 1542 — 1580, selon Georgi. Ssanang, pag. 259.

4 Ssanang, note 27 *ad pag.* 263.

5 En 1604 on voit s'établir chez les Mongols un Lama suprême particulier, sous le titre de *Maïdari Choutouktou*; il fut envoyé du Tibet auprès des Mongols, et il réside près de la rive droite du *Tughula*; il renaît de la même manière que le Dalaï-Lama, et il paraît que c'est le *Taranat Lama* de Turner; il est une incarnation de Mandschusri. Ssanang, note 29 *ad pag.* 263; *ibid.*, pag. 243. Pallas, tom. II, pag. 424, le confond avec le Dalaï-Lama Yondan rGyamtso.

6 Georgi, pag. 327, l'appelle *Kiel-va nga wang Losang Chiamtsho*, et le fait vivre de 1580 — 1659. Desguignes, vol. I, pag. 166, l'appelle

(né en 1617 et initié en 1622), pendant la minorité duquel le Bantchin Rinbotché exerçait l'autorité suprême, il y eut de grands troubles au Tibet. Il y avait alors deux partis, celui du jeune Dalaï-Lama et celui du Typa ou vice-roi tibétain. Le premier était soutenu par un prince de Kokonor, appelé Dschamba Khakan, et l'autre par plusieurs tribus mongoles. Ces dernières ayant fait une invasion au Tibet, et ayant défait Dchamba Kbakan (en 1619), les Mongols dominèrent au Tibet, sans oser toutefois attaquer l'autorité du Dalaï-Lama; seulement ils auraient voulu l'engager à s'établir chez eux; ce qu'il refusa[1]. Néanmoins les Mongols furent encore long-temps les maîtres temporels du Tibet.

Dans ce temps les Mandchoux commencèrent à devenir redoutables aux Mongols et à la Chine, et le Dalaï-Lama[2], soit pour se soustraire au joug des Mongols, soit pour s'attacher au parti le plus puissant, envoya (en 1637) une députation avec des présens au Khakan des Mandchoux pour lui faire sa soumission. La députation fut fort bien reçue; le Khakan embrassa le bouddhisme, et nomma un des Lamas de l'ambassade son grand-Lama. Lorsqu'en 1644 les Mandchoux se furent rendus maîtres en Chine, leur Kbakan in-

Hou-tou cloupoutçang (en 1624). Mém. sur les Chin., XIV, 133, il a le nom de *Nga-tou-clopoutsang kia montsono*.

1 Il y a beaucoup de confusion dans les récits des divers historiens sur ces troubles. Selon Georgi, pag. 327 et 328, le prince tartare de Kokonor s'unit au Lama pour chasser le vice-roi de Hlassa, et il réussit. Selon les Mém. chin., vol. XIV, pag. 133, ce prince tartare s'appelait *Tsang-pa*, et avait pour but de détruire la religion des Lamas (ses adversaires pouvaient bien lui supposer ce dessein). Selon Ssanang-Ssetzen (pag. 273), l'armée du prince Dschamba Khakan étant sur le point d'être détruite par les Mongols, sa destruction fut empêchée miraculeusement par le Bantchin Rinbotché. (Sur l'essai que les Mongols firent pour attirer le Lama dans leur pays, voyez Ssanang, pag. 279.) Selon un auteur chinois, cet événement eut lieu après la conquête de la Chine par les Mantchoux; ce qui paraît une erreur. Voyez Nouv. Journ. asiat., Sept. 1830, pag. 240.

2 Ssanang, pag. 288 et 289; Nouv. Journ. asiat., tom. IV, pag. 128. D'après l'auteur chinois l'ambassade eut lieu en 1648.

vita en 1651 les deux Lamas suprêmes du Tibet à se rendre en Chine[1]. Le Bantchin s'excusa à cause de son âge; le Dalaï-Lama, *bLob-dsang*, y alla, et reçut de l'empereur l'investiture solennelle comme chef du clergé, et le titre de *Phou-kio-wa-tsi*, c'est-à-dire, Dalaï-Lama de la loi de Bouddha du ciel occidental.

Depuis ce temps on voit une lutte continuelle entre un parti soutenu par les princes mongols, qui avaient su se maintenir comme vice-rois au Tibet, et un parti soutenu par les empereurs chinois. Le Lama *bLob-dsang* étant mort en 1659, le vice-roi cacha long-temps sa mort, et après douze ans seulement il fit renaître le Dalaï-Lama sous son influence, dans la personne de *Losang Rincen Tzhang ciang Kiamtzho*[2] (en 1671); mais le parti opposé, à la tête duquel était le prince *Hlazzang-khan*[3], soutenu par les Chinois, essaya de déposer ce Lama sous le prétexte de sa vie licencieuse. Hlazzang employa à cet effet la force des armes. Le Lama fut pris, puis délivré par ses partisans, ensuite repris. Sous prétexte de l'envoyer en Chine, Hlazzang le fit périr en 1706. On nomma alors, sous l'influence chinoise, un nouveau Lama, *Nga-ouang-y-si*[4]; mais le parti mécontent, soutenu par un prince mongol, sous prétexte de rétablir la religion, nomma un anti-Lama dans la personne de *Ghialzzang*

---

1 Ssanang, pag. 297. Cf. Georgi, pag. 328; Nouv. Journ. asiat., Sept. 1830, pag. 240.

2 Georgi, 330. J'ai suivi l'orthographe de Georgi. L'auteur chinois (Nouv. Journ. asiat., Sept. 1830, pag. 240) l'appelle le Debha *Sangie Ghiamtso;* il l'appelle Debha, parce que ce Lama ne fut pas reconnu par l'empereur chinois comme Dalaï-Lama.

3 Ce *Hlazzang-khan* est appelé *La-tsang* par les Mém. sur les Chin., vol. XIV, pag. 133. Georgi l'appelle *Cing kir khan* (pag. 251); il était d'une dynastie mongole, ce qui n'empêche pas qu'il ne pût servir les Chinois contre les tribus de cette nation. Nouv. Journ. asiat., Sept. 1830, pag. 240.

4 Desguignes, vol. I, pag. 166; Georgi, pag. 331. Ici il est appelé *Ngawang-ye-sce-kiamtzho.*

ghiamtso[1]. Les Mongols envahirent bientôt après le Tibet, défirent Hlazzang-khan (1714), s'emparèrent de Hlassa, brûlèrent les temples et les monastères, et le Dalaï-Lama fut obligé de s'enfuir. Alors la Chine envoya de nombreuses armées, qui parvinrent à battre les Mongols. Néanmoins l'empereur fut obligé de reconnaître l'anti-Lama *Ghialzzang*, nommé par les Mongols, de lui conférer le titre de Dalaï-Lama et de déposer l'autre Lama, Nga-ouang-y-si (en 1724 ou 1720).[2] Ghialzzang fut au reste obligé d'établir sa résidence à Bhotala. Quoique de nom souverain du Tibet, le pouvoir temporel était entre les mains de plusieurs gouverneurs de province, nommés par les Chinois. Trois d'entre ces gouverneurs ayant levé l'étendard de la révolte (1727) et ayant tué le quatrième, qui avait été fidèle aux intérêts de la Chine, une armée chinoise entra dans le Tibet, déposa le Lama, le confina dans un couvent, et nomma un pro-Lama, *Kie sce rin boce*[3], et un vice-roi pour les affaires temporelles. Ce dernier étant mort non sans soupçon de poison, l'empereur accorda que le Dalaï-Lama déposé fût rétabli sur son trône à Bhotala (1734)[4]. Les révoltes ne cessèrent néanmoins que lorsque la dignité de vice-roi fut entièrement abolie et que deux généraux chinois furent établis auprès du Dalaï-Lama, auquel on rendit en apparence le pouvoir temporel (1750 — 1752).[5]

Depuis, la politique des empereurs chinois n'a cessé de travailler à ôter aux Lamas toute influence sur le gouvernement temporel, et à veiller à ce qu'ils ne s'attachassent à quelque puissance étrangère. Lorsqu'en 1772 l'impératrice Catherine II invita le Taranaut Lama, qui réside à Kharka[6],

1 Georgi, 382. Nouv. Journ. asiat., *loc. cit.*, pag. 241 ; Georgi, 337.

2 Mém. chin., XV, 135, 136; Nouv. Journ. asiat., *loc. cit.*, pag. 241. Georgi, 337, appelle ee Ghialzzang-Losang, *Khel-sang Kiamtzho.*

3 C'était le Bantchin Rinbotché.

4 Georgi, 338; Nouv. Journ. asiat., pag. 243, vol. IV, pag. 128.

5 Ghialzzang était alors encore en vie et âgé de quarante-trois ans.

6 Turner, vol. II, pag. 28.

à entrer en correspondance avec elle, celui-ci en référa au Bantchin Rinbotché, son supérieur, et ce n'est que timidement que celui-ci permit aux Russes de venir faire le commerce dans les pays soumis au Taranaut Lama. Le même Bantchin Rinbotché, qui était alors chef de la religion pendant la minorité du Dalaï-Lama, accueillit avec beaucoup de bienveillance M. Bogle, chef de l'ambassade qu'envoya M. Hastings, gouverneur général du Bengale[1]. La cour chinoise (c'était sous le règne de Kienlong) en conçut tant d'inquiétude, qu'elle ne cessa d'écrire au Bantchin de venir en personne en Chine; celui-ci, après avoir long-temps cherché à éviter le voyage, ne pouvait plus résister; il partit en 1779, fut reçu avec les plus grands honneurs à Peking; mais trois jours après son arrivée, *il changea de demeure*, victime de la fatigue du voyage ou de la politique jalouse des Chinois[2]. Dès-lors elle fut bien plus vigilante, et ce ne fut qu'avec peine que M. Turner eut la permission d'entrer au Tibet pour voir le Dalaï-Lama (1783).

Tout le pouvoir sur le Tibet était alors entre les mains d'officiers chinois, au grand dépit des Tibétains. Lors de la mort du Bantchin Rinbotché à Peking, l'empereur avait écrit au frère de celui-ci[3]: « La chose que j'attends avec le plus d'impatience, c'est la régénération du Lama. Lorsqu'elle aura lieu, ne manquez pas de me l'écrire aussitôt. Je compte que, dès que le Lama aura atteint sa troisième année, vous voudrez bien vous-même revenir en Chine. »

Lorsque M. Turner était au Tibet (1783), le Dalaï-Lama était le chef suprême, et on venait d'inaugurer un enfant comme régénération du Bantchin, mort à Peking.[4]

Le Dalaï-Lama étant mort depuis, on dit qu'il n'a pas encore reparu, parce que la cour de Peking veut qu'il re-

1 Turner, vol. I, pag. 5 et 13 (en 1774).
2 *Ibid.*, vol. II, pag. 270, 297.
3 *Ibid.*, II, 326.
4 *Asiat. res.*, tom. I, pag. 211, in-8.°

naisse dans la personne d'un prince mandchou; ce que le clergé tibétain ne paraît pas disposé à accorder.[1]

Peut-être ce chapitre paraîtra-t-il un peu étendu; mais dans une matière si embrouillée je ne croyais pouvoir être plus concis sans être obscur.

CHAPITRE XX.

Des particularités du bouddhisme tibétain par rapport à la vie religieuse.

Le bouddhisme tibétain, conforme dans tous ses dogmes à ce que nous avons dit sur cette religion en général, se distingue par les saints qui font particulièrement le sujet d'adoration des Tibétains; ce sont *Chomschim Bhodissatwa*, incarné dans les Dalaï-Lamas de Hlassa; l'*Amidabha*, incarné dans le Bantchin Rinbotché de Taschihlumbo, et *Mandschusri*, incarné dans le Taranaut Lama. Ce dernier occupe évidemment une dignité subalterne. Le Bouddha Sakia a presque disparu comme sujet d'adoration, et ces saints inférieurs l'ont pour ainsi dire remplacé. La théorie des incarnations héréditaires a été étendue à d'autres personnages qu'aux saints que nous venons de nommer. Ainsi le prince du Boutan, portant le titre de *Dharma radja* ou *Deva-radja*, est regardé comme une incarnation divine d'un rang inférieur. Dans le Boutan comme au Tibet[2], il y a beaucoup de religieux qui prétendent être des régénérations de telle et telle personne défunte, et qui pour cela se distinguent des autres par l'épithète de deux fois nés; ce qui rappelle l'épithète de Dwidjas que se donnent les Brahmanes.

Quant aux dieux inférieurs, les prêtres bouddhiques ont conservé une grande partie de la mythologie brahmanique et mongole, en assignant toutefois aux Dévas indous et aux

---

1 Journ. asiat., vol. III, pag. 60.

2 Hamilton, *Account of Nepal*, pag. 56.

esprits ou tégris des Mongols un rang de beaucoup inférieur à celui des saints; c'était un moyen de faire plus facilement des prosélytes parmi des peuples barbares, qui ne pouvaient s'élever aux hautes abstractions de la métaphysique bouddhique. Ceci explique aussi la facilité avec laquelle le bouddhisme disparaît et se rétablit chez les Mongols. Dès que le clergé se retirait, le peuple se tenait au culte des dieux inférieurs et des esprits qu'il n'avait jamais cessé d'adorer.

Comme ailleurs, les objets visibles du culte des bouddhistes tibétains sont les images des saints auxquelles s'attachent une foule de légendes miraculeuses. C'est une branche d'industrie de plusieurs monastères du Tibet, de fabriquer de ces idoles, qui sont vendues aux dévots après avoir été consacrées. Outre les idoles, les reliques des saints sont un objet de grande vénération, et les monastères où l'on en conserve de célèbres, attirent toujours beaucoup de pélerins.

Le culte consiste, pour les laïques, à donner des offrandes aux religieux et à prononcer les prières et les formules sacrées. La plus efficace d'entre celles-ci, ommani padmehum, se trouve répétée des milliers de fois sur les cylindres de prière, sur les murs des temples, sur les rochers et les flancs des montagnes sacrées, sur les bannières qu'on porte dans les processions, sur les livres enfin, et dans toutes les formules de prières.

Pour compter le nombre de prières, on se sert d'un rosaire de cent huit grains, instrument indispensable à tout pieux bouddhiste, et qui a été introduit de l'Inde. On se sert encore au Tibet d'une machine à prières, formée d'un cylindre muni d'une manivelle, et sur lequel sont inscrites les syllabes sacrées [1]. On le fait tourner en prononçant ces syllabes toutes les fois qu'elles se présentent. Ce cylindre tour-

1 Selon Bergmann, tom. III, pag. 124, cette machine est composée de deux cylindres, qui sont remplis de rouleaux de papier. Tourner ces cylindres, passe pour aussi méritoire que la lecture des écrits qui y sont enfermés.

nant doit être en même temps un symbole des révolutions du monde.

La littérature sacrée du Tibet est extrêmement nombreuse; elle est contenue dans deux collections, dont l'une est appelée le *Gandschour*, et l'autre le *Dandschour*[1]. Le premier se compose de cent huit, et l'autre de deux cent vingt-deux gros volumes.

Selon Georgi, le Gandschour fut apporté de l'Inde; ce qui est vrai pour beaucoup d'ouvrages qui le composent et qui furent traduits du sanscrit en tibétain. La collection en un seul ouvrage s'est faite au Tibet, vraisemblablement sous les princes de la famille de Tchinggis Khakan.[2]

Quant aux diverses classes de religieux, ceux qui sont regardés comme des incarnations divines reçoivent entre autres titres celui de *Bogda*[3], qui est un mot mongol (en tibet Drschebtsun), et qui signifie autant que le mot bhodissatwa, un être céleste, qui prend un corps pour le salut des créatures. Ce titre correspond à notre mot saint, au sanscrit arhat. Il est simplement honorifique.

Après ces princes divins viennent les *grands-Lamas*, qui portent le plus souvent le titre mongol de *Khoutouktou*; titre qui est conféré par les Lamas suprêmes ou par l'empereur chinois. Ces grands-Lamas ont sous eux les monastères et les Lamas de peuplades et de provinces entières.

Les supérieurs d'un seul couvent sont simplement appelés

---

1 Recherches sur les langues tartares, pag. 216 et 217; Journ. asiat., X, pag. 129; Ssanang, pag. 269, note 33; Schmidt, *Forschungen*, pag. 168; Klaproth, *Asia polygl.*, Append., pag. 138 et 139; Mélanges asiat., I, pag. 146 — 152; Nouv. Journ. asiat., Août 1830.

2 M. Koros, Journ. asiat., cah. 57, pag. 139, se trompe en disant que la collection ne fut faite qu'au commencement du dix-huitième siècle. Entre 1604 et 1634, le Gandschour était déjà traduit en mongol, et entre 1723 et 1735 cette traduction fut imprimée par ordre et aux frais de l'empereur Yungtching. Personne ne peut en avoir un exemplaire sans une permission expresse de l'empereur. Voyez note 33 *ad pag.* 269 de Ssanang-Ssetsen.

3 De là Bogdo-Lama.

Lamas, mot tibétain qui signifie *guide*[1], directeur du chemin.

Les simples religieux qui habitent les couvens, sont appelés *gylongs*. Avant d'avoir reçu la consécration formelle comme gylongs, ils passent quelques années de noviciat comme partout où il y a des monastères bouddhiques. Ces novices forment deux classes, dont l'inférieure est celle de *touppas*[2], et comprend les jeunes gens qui reçoivent l'instruction dans les couvens. A l'âge de quinze ans à peu près ils sont admis à la classe des *tohbas*, et à vingt-un seulement et après avoir passé un examen, ils peuvent devenir gylongs.

Le genre de vie des gylongs ne diffère en rien de celui qui a été décrit lorsqu'il fut question des religieux bouddhistes en général; comme tous les autres, ils doivent s'abstenir de manger de la viande d'un animal tué à cet effet. Ceux qui aspirent á une plus haute sainteté, s'abstiennent de manger de tout ce qui a eu vie. Les liqueurs spiritueuses sont aussi défendues. Néanmoins beaucoup de religieux en usent en secret. Au Tibet, le mouton est la nourriture ordinaire des laïques, et les religieux ne refusent pas de manger la viande qui leur est offerte, pourvu qu'ils n'aient pas directement occasioné la mort de l'animal. Chez les hordes des Kalmouks[3], etc., les religieux ne se font aucun scrupule de manger de la viande fraîchement tuée et de prendre part aux festins bruyans, dont les frais se font surtout avec de l'eau-de-vie.

Tous les religieux doivent faire vœu d'une chasteté absolue : néanmoins le clergé inférieur, surtout chez les Kalmouks, peut se marier; c'est là ce qui fait la principale distinction entre la secte des bonnets rouges et celle des bonnets jaunes. Cette dernière, qui est aujourd'hui la plus répandue au Tibet, tient au célibat pour toutes les classes de religieux.

1 *Quarterly orient. mag.*, *March* 1825. « *He who shews the way.* »
2 Turner, II, pag. 86 et 87.
3 Bergmann, II, 275.

L'ancienne coutume des religieux bouddhistes, de se retirer dans les solitudes pour se consacrer exclusivement à la contemplation, ne s'est pas perdue chez les Tibétains. Le temps de cette retraite est plus ou moins long, selon le vœu qu'on a fait. Il y en a de ces hermites qui font vœu de terminer leur vie dans la solitude au haut des montagnes inhabitées.

Il y a aussi de nombreux couvens de femmes. Ces religieuses sont appelées *tchumeh*, ou, selon d'autres, *aunies.*[1] Elles habitent des couvens particuliers; comme les gylongs, elles s'assemblent de grand matin pour faire leurs prières, ainsi qu'à midi et le soir : durant le jour elles peuvent recevoir la visite des hommes; mais il est sévèrement défendu d'en admettre un pendant la nuit dans l'enceinte de leurs couvens, de même qu'aux gylongs, de garder une femme dans les leurs. Les voyageurs parlent assez favorablement de l'état moral des religieux bouddhistes tibétains.

Si j'ai été un peu long en parlant des religieux lamaïtes du Tibet, c'est qu'eux surtout ont donné naissance à toutes sortes d'hypothèses, comme si leurs institutions monastiques et leurs usages religieux dérivaient d'un christianisme nestorien. Je crois avoir fait voir que ces usages et ces institutions ont leur source dans le brahmanisme de l'Inde, pays que les Tibétains regardent eux-mêmes comme la patrie de leur religion. La vérité de cette assertion se confirmerait encore davantage, s'il était de mon sujet de parler de l'ensemble de la religion bouddhique au Tibet.

CHAPITRE XXI.

Des religieux bouddhistes chez les Kalmouks et autres hordes mongoles.

Dans les chapitres précédens nous avons vu comment la conquête du Tibet par Tschinggis Khakan amena à sa suite

1 *Quarterly orient. magaz.*, *March* 1825, *Travels beyond the Himalay.*, a. 1812; Turner, II, 141 et 142.

la conversion des tribus mongoles au bouddhisme; comment cette religion se perdit dans la suite chez ces peuples quand leur nullité politique et leurs guerres civiles eurent détourné d'eux l'attention et l'intérêt des Lamas tibétains; comment enfin le bouddhisme s'établit de nouveau chez eux peu avant l'apparition de la puissance prépondérante des Mandchoux. Depuis les tribus mongoles n'ont cessé d'être attachées au lamaïsme tibétain.

Avant leur conversion au bouddhisme, les Mongols adoraient des esprits célestes, qu'ils appelaient taegri (dieux), dont le chef, Chormusda, est le roi du ciel et ressemble beaucoup à Indra [1]. Les princes souverains sont souvent représentés comme des fils de Chormusda, et Tchinggis Khakan sut s'affermir dans son autorité en prenant ce caractère. Les prêtres bouddhistes incorporèrent ces croyances à leur système, et en déclarant les princes souverains fils de Chormusda, ils semblaient les honorer tout en les subordonnant aux Lamas suprêmes, qui étaient des incarnations de saints infiniment plus élevés que Chormusda.

Les croyances bouddhiques se retrouvent au reste chez les Mongols. Les saints qui sont le sujet de l'adoration, sont appelés *Bourkhan*, et leurs incarnations *Choubilghan*. Les religieux sont, comme au Tibet, divisés en quatre classes: la première est celle des *mantchi* [2]. Ce sont les jeunes gens qui restent auprès des religieux pour recevoir l'instruction; de ce premier grade ils passent à celui des *gäzzoul*. Ces deux classes correspondent à celles des touppas et des tohbas du Tibet. Au-dessus d'eux est la classe des véritables religieux, appelés *gällung* ou *gylongs*, comme au Tibet. Les

---

1 La conjecture de M. Schmidt, que ce Chormusda est l'Ormuzd des anciens Perses et l'Indra des brahmanes, mérite beaucoup d'attention. Voy. *Forschungen*, pag. 148. Lorsqu'on considère que les Boukhares sont de race persane, on conçoit comment la doctrine de l'Iran se soit communiquée au Touran.

2 Bergmann, tom. III, pag. 79, 97.

supérieurs des gällung sont les *Lamas*, qui vivent à la manière des princes kalmouks et qui sont bien plus considérés que ceux-ci. Les Lamas reconnaissent pour supérieurs les Lamas suprêmes du Tibet et surtout le Dalaïlama. Autrefois celui-ci nommait les Lamas ; mais depuis la fuite des Torgöts, en 1770 à 1771, toute liaison entre les Kalmouks soumis à la Russie et le Tibet ayant cessé, les Lamas des premiers sont nommés par l'assemblée des Lamas kalmouks.

La vie nomade de ces peuples occasiona quelques modifications dans le genre de vie des religieux. Ainsi il n'y a pas de couvens proprement dits; mais un quartier particulier de la horde est destiné aux tentes des gällungs, qui y vivent chacun dans la sienne. Quelques-uns, pour se consacrer à la prière et à la contemplation solitaire, se retirent avec leurs disciples dans des contrées inhabitées pour un temps plus ou moins considérable ; ceux-ci sont appelés *dayanntschi*. D'autres se détachent de la communauté religieuse pour vivre plus librement. Ceux-ci s'établissent ordinairement dans de petites divisions de hordes, s'adjoignent une compagne, qu'ils n'épousent pas, mais qui leur fait le ménage, et qui porte le titre de *nirma* (sœur?); ceux-ci sont au reste peu nombreux et bien moins considérés que les autres. Chaque division d'une horde a une grande tente destinée aux cérémonies religieuses, et un Lama, qui vit en qualité de prince, a de nombreux domestiques, des troupeaux et quelquefois aussi des sujets. Au reste, il ne se mêle pas directement des affaires temporelles.

Les gällung sont les prêtres, les savans, les astrologues, les médecins de la nation. Les plus considérés sont les *baktschi*, qui sont les instituteurs; ils enseignent à lire, à écrire, et donnent l'instruction religieuse. Une autre classe de gällungs, sont les *göpkue*, qui font fonction de maîtres de cérémonies dans les fêtes, et de censeurs dans les communautés religieuses. Cette dernière dignité n'est pas à vie comme celle des baktschi.

Les autres gällungs s'occupent de la musique sacrée, des prières publiques; quelques-uns font les médecins, assistent aux funérailles, président aux mariages et aux baptêmes.[1]

Les Kalmouks ont aussi des communautés de religieuses, qui ont la tête rasée comme les religieux et qui sont appelées *tschabagantsi.* Une classe de religieux qui n'ont pas la tête rasée, est appelée *ubupanza*, et les religieux de cette classe sont appelés *ubuschi*: ils ne sont pas regardés comme de véritables religieux; ils s'occupent de prières et se vouent au célibat, quoiqu'ils n'y tiennent pas aussi rigidement que les autres.

En général on est moins sévère sous ce rapport pour le clergé inférieur, et pourvu qu'un gällung ne se soucie pas trop de la considération de ses confrères, rien n'empèche qu'il ne se marie.

Quant à la nourriture, ce ne sont que ceux qui font profession d'un haut degré de sainteté, qui s'abstiennent entièrement de viande; les autres s'abstiennent seulement de la chair de cheval, de celle des animaux sauvages et de ceux qui sont morts naturellement. La défense des liqueurs spiritueuses n'est guère observée par aucune classe de religieux.

CHAPITRE XXII.

La vie contemplative et ascétique chez les djaïnas. [2]

Après avoir ainsi poursuivi le bouddhisme dans ses principales ramifications, il me reste encore à parler d'une secte

1 L'usage du baptême chez les bouddhistes kalmouks pourrait bien être un emprunt fait au christianisme. Je ne saurais dire si c'est un usage reçu par tous les bouddhistes; dans ce cas je serais tenté de croire qu'il provient de l'usage fréquent des ablutions avec de l'eau bénite, qui se trouve dans beaucoup de cérémonies religieuses des bouddhistes et des brahmanes. Voyez *Ramay.*, *lib. I*, *cap.* 73, édit. de Schlegel, la description de la cérémonie du mariage de Rama.

2 Sur les djaïnas voyez *Asiat. res.*, vol. IX, pag. 244, etc. (in-8.°); *Account of the Jains*, *collected from a priest of this sect*, *at Mudgeri*,

hétérodoxe, qui a les points de ressemblance les plus frappans avec le bouddhisme, mais qui ne s'est pas étendue au-delà de l'Inde : c'est le *djaïnisme.*

De nos jours encore cette secte existe dans plusieurs parties de l'Inde, au Carnatic, à Delhi, Belligola, Tulava, Patna, etc., elle a tant d'affinité avec le bouddhisme, que plusieurs auteurs distingués l'ont prise pour une branche de celui-ci. Comme la vie religieuse et contemplative fait un élément principal des doctrines de cette secte, nous devons entrer dans quelques détails à son égard.

L'idée fondamentale du djaïnisme, comme du bouddhisme et du brahmanisme, est que ce qui existe véritablement, existe de toute éternité, et ne cessera jamais d'exister. Rien ne saurait être créé de rien; c'est l'axiome de tous les philosophes indous. Cette seule existence véritable comprend Dieu et la nature : elle est une, indivisible, éternelle, infinie; elle est Dieu, comme étant douée des bonnes qualités de la sagesse, de la science, du bonheur, de l'existence

---

by Cl. Mac'nzie, *ibid.*; *Notices of the Jains, received from Charucirti Acharya their chieff pontif at Belligola in Mysore, ibid.*, pag. 287; *Observations on the sect of Juins, by* Colebrooke; Dubois, *On the customs, manners, etc., of India, p.* 1, *cap.* 6, *pag.* 45; Moor, *Hindoo pantheon*, pag. 231; *Asiat. res.*, vol. III (in-8.°), art. 13; *Bombay transact.*, vol. 1, pag. 202; Erskine, *Account of the cave temples of Elephanta*; *Quarterly orient. magaz., March* 1824, pag. 15; *Transact. of the roy. as. societ. of Great-Brit.*, vol. I, pag. 549; Colebrooke, *On the philos. of the Hindoos, pars* 4, *ibid.*, vol. I, pag. 413; *On the srawacs or Jains, by Maj.* J. Delamaine, *communicated by* J. Malcolm, *ibid.*, vol. I, pag. 531; *On the srawacs or Jains, by* D.r Buchanan Hamilton, *ibid.*, vol. I, pag. 520; *On inscript. of temples of the Jaina sect in South-Behar, by* Colebrooke; Wilson, *Lexicon sanscrit. pref. xxxrt*; Schmidt, *Forschungen*; *Transact. of Bombay*, vol. I, pag. 183; *Account of the Parisnath Gowricha, etc., by Lieut.* Mackmurdo, *ibid.*, vol. III, p. 496; *Obsercat. on the remains of the buddhists in India, by* Erskine; *Transact. of the roy. asiat. soc. of Great-Brit.*, vol. II, p. 1, pag. 282; *Lieut. Col.* Tod, *On the religious etablish. of Mewar*; Frank, *Vyasa*, cah. 1 et cah. 2.

absolue, de l'éternité, de l'infinité, de la réalité: sous ce rapport elle est appelée *djineswara*, seigneur des sages; *paramatma*, ame suprême; *adhiswara*, seigneur suprême. Cette existence absolue passe, d'après une loi éternelle, inhérente à cet Être même, successivement de l'état d'activité à celui de repos. Active, elle produit la création (karma, l'œuvre), sans devenir néanmoins dépendante de cette création. Le monde matériel, quoique émané pour ainsi dire de l'existence absolue, est donc éternel comme celle-ci; il ne fait que subir des révolutions successives, sans jamais périr dans son essence. Les périodes d'activité et de repos de l'existence absolue se suivent alternativement d'éternité en éternité, comme les jours et les nuits.

L'ame, *djiva* (vie, principe vital), est éternelle; elle est la même dans tous les êtres, depuis Indra jusqu'au dernier des insectes. Impliquée dans la matière par la loi de la nécessité, elle parcourt diverses formes d'existence, qui dépendent du mérite de ses actions; elle est entourée d'une double enveloppe, dont l'une, plus subtile, accompagne l'ame dans toutes ses transmigrations, tandis que l'autre, plus grossière, périt chaque fois dans la mort. L'ame tend à être délivrée des liens de la matière et à rentrer dans l'existence absolue. Cet état parfait est le *mokscha*, la délivrance, qui consiste à être débarrassé de tout ce qui est matériel et imparfait, à être uni à l'existence absolue, à être entièrement absorbé en elle. Pour y arriver, il faut renoncer aux fruits des œuvres, se livrer à la contemplation et observer les préceptes donnés par les saints qui ont atteint la perfection.

Tant que l'ame s'attache aux fruits des œuvres, qu'elle se laisse guider par les désirs et les passions, elle peut tout au plus se procurer les joies du ciel d'Indra; mais le mérite de bonnes œuvres étant épuisé, elle doit subir une renaissance, tandis que ceux qui ont atteint le mokscha ou le nirvana, ne renaissent jamais: ce sont là les dieux qu'on doit adorer.

Un tel saint, devenu dieu, est appelé *djina* (sage), *siddha* (parfait), *arhat* (vénérable).

On voit ici absolument les mêmes principes du panthéisme mystique qui fait la base du védanta et du bouddhisme.

Selon les djaïnas, le monde est alternativement détruit et renouvelé, non par suite d'une volonté divine, mais d'après une loi nécessaire, éternelle, immuable. La durée d'un monde se divise en six périodes. Nous sommes dans la cinquième, qui commence en 643 avant J. Ch.

Dans chacune de ces périodes paraissent à différentes époques vingt-quatre saints, appelés *tirthakaras* (purificateurs), qui viennent en réformateurs pour le salut des créatures. Le premier *tirthakara* de l'âge actuel, celui qui est principalement révéré par les djaïnas, est appelé *Vrischaba*[1]. Il a plusieurs autres noms, tels que : *Adhinatha* (le natha ou Dieu suprême)[2], *Djineswara* (le seigneur des Djinas), *Adhiswara* (seigneur suprême), *Adhi Brahma* (brahma suprême) ou simplement *Djina*. Ces noms divins lui sont donnés parce que par sa sainteté il fut identifié avec l'Être absolu. Selon la tradition, il était prince d'Ayodhya, abdiqua en faveur de son fils Bharata[3], se retira dans la forêt, se voua à la contemplation, et atteignit la perfection suprême. On lui attribue la rédaction de quatre livres sacrés, appelés *Yoga*, et qui sont faits à l'imitation des Védas ; il est inutile de citer les noms des vingt-trois autres tirthakaras. Les djaïnas eux-mêmes les comptent de diverses manières : deux seulement méritent une mention particulière, parce qu'ils paraissent être les véritables fondateurs de la secte : l'un est *Parswa-natha*, né dans la sainte ville de

1 Rischabha veut dire taureau, chef : c'est aussi une épithète de Bouddha et de Vichnou, et en général une épithète honorifique.

2 Ou bien celui qui est au-dessus des dieux ou naths.

3 Dans le *Ramay.*, *lib.* 1, *cap.* 70, Bharata est le cinquième fils de Dasaratha et frère de Rama.

Benarès, et l'autre, qui est en même temps le dernier des vingt-quatre tirthakaras, est *Vardhamana* ou *Mahavira*, ou *Tcharama Tirthakrit*, ou aussi *Sramana*, le pénitent. On dit qu'il était un prince qui se consacra à la vie ascétique, et qui obtint le nirwana environ 600 avant J. Ch.

Tout dans la mythologie des djaïnas se ressent du vichnouisme[1] comme le vichnouisme se ressent du bouddhisme. Les vingt-quatre tirthakaras sont évidemment une imitation des vingt-quatre avataras de Vichnou. Au nombre des avataras de ce dernier il se trouve aussi un *Rischaba*, dont le fils est Bharata; Vichnou lui-même est nommé parmi les Djinas ou les saints des djaïnas. Plusieurs des autres tirthakaras rappellent Rama et Krishna[2]. Parswanatha passe par neuf formes diverses d'existence avant de paraître dans la personne de Parswanatha, comme Vichnou passe par dix incarnations principales. Il me paraît donc fort probable, en rapprochant de ces faits les points de ressemblance entre le vichnouisme et le bouddhisme, que ces deux systèmes, ainsi que le djaïnisme, sont trois branches issues d'une même souche, du brahmanisme, et dont le vichnouisme s'est tenu le plus près de l'orthodoxie, tandis que le bouddhisme s'en est le plus éloigné; que le djaïnisme est la plus récente de ces branches, et qu'elle n'a pas une origine plus ancienne que les plus anciens des Pouranas.

La doctrine des djaïnas sur la vie ascétique et contemplative, que nous avons surtout à examiner, est la même que celle des vaïchnavas, à quelques différences près.

Le suprême bonheur consistant dans le mokscha, dans l'affranchissement, dans l'union avec Djineswara, on doit s'ap-

---

1 Je ne fais ici qu'énoncer mon opinion particulière sur l'affinité de ces trois systèmes, sans attacher à mon opinion une grande importance. La question s'éclaircira d'elle-même quand on connaîtra mieux les Pouranas et les livres des djaïnas.

2 Par exemple, Sreyansa, fils de Vichnou; Pouschpadanta, fils de Rama; Vasoupoudja, fils de Djsya (Krishna).

pliquer à arriver à cette union mystique ; ce qui se fait au moyen de la science contemplative, et celle-là s'obtient par la pratique des devoirs, par la mortification et par la contemplation.

Les principaux devoirs sont : d'adorer les saints parfaits, les Djinas, comme les modèles de la perfection à laquelle on aspire ; de montrer la plus profonde soumission envers le père spirituel ou le gourou, qui enseigne les voies du salut ; d'étudier avec ardeur les livres sacrés qui contiennent les préceptes pour arriver à la perfection ; de respecter la vie de toutes les créatures et de leur faire tout le bien possible, parce qu'elles sont toutes d'une même nature, capable de s'élever à l'état divin ; de vaincre ses désirs et ses passions, et de s'élever à cette indifférence complète qui ne s'inquiète de rien, qui ne se réjouit de rien, qui n'est plus affectée ni par le plaisir ni par la douleur, ni par la crainte ni par l'espérance. Comme dans le bouddhisme, le respect pour la vie des créatures est poussé à l'extrême chez les djaïnas. Comme les ascétiques bouddhistes, ceux des djaïnas ne doivent pas boire sans avoir fait filtrer l'eau, de crainte d'avaler un insecte.

Komarpal, le dernier prince djaïn d'Anhulwara, se laissa battre plutôt que de faire marcher son armée dans la saison pluvieuse, où les feux des soldats auraient pu détruire les insectes qui fourmillent alors. On possède encore une ordonnance du prince djaïn de Mewar, appelé Maharadja Chuttur Sing (Samvat 1705[1]), où il défend aux imprimeurs, aux potiers, aux pressureurs d'huile, d'exercer leur métier pendant les quatre mois de la saison pluvieuse, pour ne pas écraser des insectes.

Par la même raison les djaïnas rejettent l'autorité des Védas, qui prescrivent des sacrifices sanglans. Les sacrifices

---

1 Après Jésus-Christ 1649.

des djaïnas ne doivent consister qu'en fruits, fleurs, encens, etc.

On voit que ce sont là les principes des anciens anachorètes brahmaniques, qui se retrouvent aussi dans le bouddhisme.

Comme les bouddhistes, les djaïnas aussi ne reconnaissent pas une caste de prêtres héréditaires et privilégiés. Comme les bouddhistes primitifs, tous les djaïnas doivent être proprement des religieux, divisés seulement en plusieurs classes, selon leur degré de perfection La première de ces classes, en commençant par en bas, est celle des *srawacs*, c'est-à-dire des auditeurs. Il paraît qu'au commencement c'étaient les novices dans la vie religieuse. Dans la suite ce furent les laïques qui ne font pas des vœux, qui ne renoncent pas aux affaires du monde, qui peuvent se marier, quoiqu'ils ne doivent le faire qu'une fois dans la vie. Les véritables religieux, qui forment la seconde classe des djaïnas, sont appelés *anouvrata*, c'est-à-dire ceux qui ont fait les vœux. Ces vœux consistaient anciennement dans l'obligation volontaire d'observer scrupuleusement les devoirs de la morale, de renoncer au monde, de se faire couper les cheveux et de se vouer à la contemplation. Aujourd'hui on est moins rigide, et ces vœux consistent dans l'obligation de s'acquitter du devoir de la bienveillance envers les créatures, de la véracité, de la probité, de la chasteté, de la pauvreté. La société primitive des djaïnas ne se composait que de pareils *anouvratas* et de novices srawacs, qui se proposaient de le devenir.

La troisième classe des djaïnas, composée de ceux qui aspirent à un plus haut degré de sainteté, est appelée *mahavratas*, c'est-à-dire ceux qui font les grands vœux. Anciennement ils devaient aller tout nus, en se couvrant seulement la honte, se faire arracher les cheveux [1], mener une vie aus-

[1] La coutume de se faire arracher les cheveux a fait donner à la secte entière le surnom de *lountchitakesa*.

tère de jeûnes et de toutes sortes de privations, et se livrer exclusivement à la contemplation.

Le plus haut degré de sainteté est celui de *sannyasi nirvana* ou *yati;* ceux-ci doivent aller tout nus : ils sont supposés arrivés au plus haut degré d'indifférence par rapport aux choses terrestres; ils ne meurent point; les élémens de leur corps se dissolvent peu à peu sans mort; il ne reste finalement qu'un fantôme de corps, qui disparaît, tandis que l'ame se confond avec Djineswara. Tels furent les anciens Djinas ou saints, qui font l'objet de l'adoration. Aussi les statues de ces Djinas sont-elles toutes représentées dans un état complet de nudité; ce qui les distingue des statues bouddhiques.

Il paraît que la secte rattache son origine à des anachorètes qui poussaient effectivement l'indifférence et l'abandon de toutes choses jusqu'à renoncer à tous les vêtemens, et on se souviendra ici des gymnosophistes, dont les anciens auteurs grecs font mention. De ces saints complétement nus, la secte reçut le nom de *digambara*, c'est-à-dire vêtus de l'air.[1]

Le bouddhisme ne connaît absolument pas de saints nus, et c'est une prenve de plus que les djaïnas ne sont pas une branche du bouddhisme.

Par un sentiment de décence, vraisemblablement, les anciens djaïnas déclaraient qu'une femme ne pourrait jamais s'élever au plus haut degré de sainteté.

Dans la suite il se forma une secte moins austère sous le rapport des vêtemens; elle fut appelée *swetambara*, c'est-à-dire portant des habits blancs. Selon la tradition, la fille du roi Nidjayani ayant voulu consulter son gourou, qui était devenu un de ces pénitens nus, celui-ci refusa de venir, s'excusant de sa nudité. Alors la princesse lui envoya des habits blancs. D'après une autorité plus digne de foi, des

1 *Digambâra, plagas cœli pro veste habens, i. e., nudus.* Nalus IX, 15, on trouve le synonyme digvâsas.

yatis, poussés par la faim, furent obligés de quitter les déserts et de chercher l'aumône dans les villes; ce qui les obligea de se vêtir; ou plutôt l'enthousiasme des premiers partisans de la secte s'étant refroidi avec le temps, un grand nombre d'entre eux renonçaient à un usage si contraire à la décence. La secte des swetambara déclara aussi les femmes capables d'arriver au plus haut degré de sainteté. Il paraît qu'elle prit naissance au milieu du septième siècle après J. Ch. Long-temps les deux sectes subsistèrent l'une à côté de l'autre. Peu à peu celle des digambaras disparut: il n'y a que les saints qui soient encore représentés nus dans les statues.[1]

Les yatis d'aujourd'hui ne sont plus des anachorètes vivant dans les déserts; ils vivent en réunion près des sanctuaires, et sont astreints au célibat; ils peuvent être de toutes les castes, excepté de celle des Soudras : ils sont plutôt des guides spirituels, des espèces de confesseurs, que des prêtres; et pour les cérémonies religieuses, les djaïnas modernes se servent du ministère des brahmanes de leur secte, qui ne se distinguent en rien des brahmanes orthodoxes. Dans les villes principales des djaïnas il y a des pontifes suprêmes, qui sont les supérieurs, non-seulement des religieux, mais aussi des laïques. Il y en a aujourd'hui à Penougonda, à Condjeveram, à Collapoura, à Delhi, à Belligola. Ce dernier surtout jouit d'une grande autorité. Il peut imposer des amendes à tous les membres de la secte et prononcer l'excommunication. La distinction des castes existe pour les rapports de la vie sociale; elle est nulle pour la vie religieuse, les Soudras exceptés. On voit qu'elle existe plutôt par suite de l'usage général des Indous, que par suite d'un principe religieux.

Les djaïnas fleurissaient surtout du dixième au quatorzième siècle. Du temps d'Aboufadl ils étaient nombreux, puissans et ennemis des brahmanes orthodoxes; ils paraissent avoir

1 Il se trouve de ces statues nues colossales à Belligola.

toujours été les ennemis des bouddhistes, dont ils furent aussi les persécuteurs. Ils essuyèrent à leur tour la persécution de la part des sectes orthodoxes. En 1367 ils se réconcilièrent formellement avec les vaishnavas, avec lesquels ils avaient toujours eu beaucoup d'affinité. Dans le quinzième siècle il y avait encore des princes djaïns. Aujourd'hui les djaïnas sont des hommes laborieux et paisibles, qui s'adonnent surtout au commerce.

Pour porter un jugement général sur l'affinité du djaïnisme avec le bouddhisme, je dirai que les deux sectes n'ont rien de commun que leur origine dans les principes mystiques du védanta, et dans des idées philosophiques sur l'illégalité des sacrifices sanglans et la distinction des castes. Comme les bouddhistes, ils empruntèrent au système orthodoxe une partie de la mythologie, et surtout celle qui se rapporte à Krishna et à Rama. Toute leur doctrine, et surtout leur mythologie, porte un caractère d'imitation qui doit les faire considérer comme postérieurs aux bouddhistes. S'il est permis de hasarder une conjecture, je dirai qu'ils ont pris naissance du temps où les plus anciens des Pouranas vaïchnavas ont été rédigés.

CONCLUSION.

Après avoir poursuivi l'origine de la vie ascétique, contemplative et monastique chez les Indous et chez les peuples bouddhistes, après en avoir montré les principes et les développemens, il serait intéressant sans doute de voir quelle influence ces principes ont exercée sur les peuples qui, tout en suivant des religions différentes, présentent dans leur vie religieuse des phénomènes semblables ; mais pour ne pas s'égarer dans le vague des hypothèses, pour en venir aux faits et aux preuves, puisées aux sources immédiates, il faudrait embrasser toute l'histoire religieuse et philosophique des peuples anciens et modernes de l'Orient et de l'Occident ;

il faudrait étendre le cadre sur toute l'histoire religieuse du genre humain, rechercher quelle connexion il y eut entre les religions de l'Inde et de l'Égypte, entre les philosophes des bords du Gange et ceux des bords de la Méditerranée, entre les systèmes gnostiques et ceux des Indous, entre le soufisme de Perse et le mysticisme des Oupanischadas.

Il y aurait là de quoi faire un travail bien curieux sans doute, mais aussi bien étendu, s'il devait être plus qu'un assemblage d'opinions hasardées et de faits considérés hors de leur ensemble. Qu'il me soit permis de terminer par une esquisse rapide des résultats qu'il me semble qu'on pourrait trouver; esquisse que je n'appuierai d'aucune preuve, et qu'on pourra prendre pour une simple hypothèse.

Il est incontestable, comme nous l'avons vu, que les principes de la vie ascétique et contemplative, originaires dans le brahmanisme de l'Inde, ayant produit le bouddhisme, se répandirent par ce dernier en Chine, au Japon, dans la presqu'île orientale de l'Inde, à Ceylan, au Népal, au Tibet, dans les provinces limitrophes de la Perse, et enfin chez les nomades de l'Asie centrale.

D'un autre côté ces mêmes principes, ayant passé en Perse, eurent peut-être une part considérable à l'institution des mages; ils y engendrèrent aussi des sectes mystiques, parmi lesquelles les manichéens et les partisans de Mazdac ou les zendics, sont les mieux connues. De pareilles sectes paraissent avoir contribué à former quelques-uns des systèmes gnostiques, de même qu'elles donnèrent dans la suite naissance au soufisme, par lequel la vie ascétique et contemplative s'introduisit dans l'islamisme.

En jetant les yeux sur l'ancienne Égypte, on trouve les mêmes principes de panthéisme mystique que dans l'Inde, et on pourrait en conclure, ainsi que d'autres faits encore, que l'Égypte reçut sa religion et sa civilisation des bords du Gange. On pourrait rendre probable alors que Pythagore et Platon, s'étant instruits en Égypte, répandirent ces mêmes

principes parmi les Grecs. Leurs disciples, surtout ceux d'Alexandrie, vraisemblablemeut excités par les nouvelles connaissances venues de l'Inde, dont Alexandre avait ouvert le chemin, développèrent un système de philosophie mystique, ascétiqne et contemplative, connu sous le nom de néoplatonisme, et qu'on dirait quelquefois mot à mot emprunté aux auteurs indous. Les mêmes doctrines mystiques se communiquèrent à Alexandrie aux Juifs, et non-seulement les apokryphes en montrent les traces, mais Philon surtout les embrassa avec ardeur et les recommanda dans ses écrits.

Mis en contact avec le christianisme, ces principes donnèrent naissance à cette multitude de systèmes gnostiques que les chrétiens du second et du troisième siècle eurent à combattre. Malgré cette opposition, les chrétiens cédèrent peu à peu à l'esprit du siècle et s'approprièrent les principes ascétiques de leurs adversaires. On recommanda le célibat comme un état de plus haute perfection, on admira les pénitences et les mortifications volontaires; on parla de science intuitive surnaturelle, obtenue par ceux qui auraient purifié l'ame en domptant les sens et en mortifiant le corps.

Bientôt les ascètes d'Égypte et de Syrie se retirèrent dans les solitudes, pour s'y livrer à un genre de vie dont les thérapeutes de l'Égypte et les esséniens de la Palestine avaient donné le modèle.

L'admiration générale que les saints anachorètes et cénobites excitèrent parmi le peuple, fit répandre leur genre de vie dans le monde chrétien, et c'est ainsi que des principes tout-à-fait étrangers au christianisme de l'Evangile, comme ils le furent plus tard à l'islamisme du Coran, pénétrèrent dans ces deux religions et y répandirent la vie ascétique et monastique.



TABLE DES MATIÈRES.

PREMIÈRE PARTIE.

La vie contemplative, ascétique et monastique chez les Indous brahmaniques ou orthodoxes.

SECONDE PARTIE.

La vie contemplative, ascétique et monastique, d'après les systèmes hétérodoxes du Sankhya, des Bouddhistes et des Djaïnas.

FIN.



M

Nous avons l'honneur de vous annoncer la perte douloureuse que nous venons de faire dans la personne de **M. JEAN-JACQUES BOCHINGER**, docteur en théologie, pasteur à l'église de Saint-Nicolas en cette ville, décédé ce matin, à 5 heures et demie, à 28 ans et 9 mois.

Strasbourg, ce 12 août 1831.

La Famille du défunt.



Mars.

ur. Engelhardt. Secrétaire rece

Relefordt. 9ble.



